PUBBLICAZIONI DELLA UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE
SERIE PRIMA: SCIENZE FILOSOFICHE VOLUME II

S. TOMMASO D'AQUINO

PUBBLICAZIONE COMMEMORATIVA DEL SESTO CENTENARIO DELLA CANONIZZAZIONE

CON SCRITTI DI AGOSTINO GEMELLI, AMATO MASNOVO, PAOLO ROTTA, DOMENICO LANNA, MARTINO GRABMANN, REGINALDO MARIA SCHULTES, MARIANO CORDOVANI, GIOACHINO SESTILI, ADRIANO BERNAREGGI, MARC DE MUNNYNCK, PAOLO ROSSI, EMILIO CHIOCCHETTI, GIOVANNI BUSNELLI, FRANCESCO OLGIATI

PRECEDUTI DALL'ENCICLICA DI S. S. PIO XI E PUBBLICATI A CURA DELLA FACOLTÀ DI FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

MILANO
SOCIETÀ EDITRICE «VITA E PENSIERO»
MCMXXIII

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

PUBBLICAZIONI DELLA UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE
SERIE PRIMA: SCIENZE FILOSOFICHE VOLUME II

S. TOMMASO D'AQUINO

PUBBLICAZIONE COMMEMORATIVA DEL SESTO CENTENARIO DELLA CANONIZZAZIONE

CON SCRITTI DI AGOSTINO GEMELLI, AMATO MASNOVO, PAOLO ROTTA, DOMENICO LANNA, MARTINO GRABMANN, REGINALDO MARIA SCHULTES, MARIANO CORDOVANI, GIOACHINO SESTILI, ADRIANO BERNAREGGI, MARC DE MUNNYNCK, PAOLO ROSSI, EMILIO CHIOCCHETTI, GIOVANNI BUSNELLI, FRANCESCO OLGIATI
PRECEDUTI DALL'ENCICLICA DI S. S. PIO XI
E PUBBLICATI A CURA DELLA FACOLTÀ DI FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

MILANO
SOCIETÀ EDITRICE «VITA E PENSIERO»
MCMXXIII

Digitized by Google

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

NIHIL OBSTAT QUONIMUS IMPRIMATUR
MEDIOLANI DIE XXII SEPTEMBRIS MCMXXIII
SAC. ADRIANUS BERNAREGGI CENS. ECCL.
IMPRIMATUR
IN CURIA
ARCH. MEDIOLANI DIE XXII SEPTEMBRIS MCMXXIII
CAN. AMBROSIUS PORTALUPPI VIC. GEN.

UNIONE TIPOGRAFICA - MILANO

Digitized by Google

SOMMARIO

Lettera Enciclica del Santissimo Signor Nostro, per Divina Provvidenza Pio Papa XI *al compiersi del sesto secolo dalla Canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino* . . . . Pag. 7

F. Agostino Gemelli O. F. M., *Il significato del Centenario di San Tommaso* . . . . . » 22

Prof. Amato Masnovo, *La novità di S. Tommaso d'Aquino* » 41

Prof. Paolo Rotta, *S. Tommaso e il pensiero classico* . . » 51

Dott. Domenico Lanna, *Il rapporto tra filosofia e storia in Tommaso d'Aquino* . . . . . » 84

Mons. Dott. Martino Grabmann, *Indagini e scoperte intorno alla cronologia delle Quaestiones disputatae e Quodlibeta di S. Tommaso d'Aquino* . . . . . » 100

P. Reginaldo Maria Schultes O. P., *La dottrina di San Tommaso d'Aquino sull'evoluzione della rivelazione e sull'evoluzione dei dommi* . . . . . » 122

P. Mariano Cordovani, O. P., *Finalismo etico in S. Tommaso d'Aquino* . . . . . » 147

Prof. Gioachino Sestili, *San Tommaso apologista* . . . . » 167

Dott. Adriano Bernareggi, *La filosofia del diritto internazionale in S. Tommaso.* (Lineamenti di un diritto internazionale cristiano) . . . . . » 192

P. Marc De Munnynck O. P., *L'Esthétique de Saint Thomas d'Aquin* . . . . . » 228

Prof. Paolo Rossi, *La cosmologia di S. Tommaso in rapporto alle scienze moderne* . . . . . » 247

P. Emilio Chiocchetti O. F. M., *La pedagogia di San Tommaso* (Note) . . . . . » 280

P. Giovanni Busnelli S. I., *S. Tommaso e l'eclettismo di Dante* . . . . . » 294

Dott. Francesco Olgiati, *Il tramonto di S. Tommaso e la sua resurrezione* . . . . . » 302

(RECAP)

6049
.89
.816

841648

Digitized by Google

Digitized by Google

LETTERA ENCICLICA DEL SANTISSIMO SIGNOR NOSTRO PER DIVINA PROVVIDENZA PIO PAPA XI AL COMPIERSI DEL SESTO SECOLO DALLA CANONIZZAZIONE DI S. TOMMASO D'AQUINO

Ai venerabili Fratelli Primati, Arcivescovi, Vescovi e agli altri Ordinarii dei luoghi, aventi pace e comunione colla Santa Sede Apostolica, Pio Papa XI salute e apostolica benedizione.

Venerabili Fratelli,

A principal guida degli studi nelle discipline superiori, Noi già confermando con lettere apostoliche quanto era stabilito nel Diritto Canonico, ordinammo doversi tenere San Tommaso d'Aquino. Ed avvicinandosi ora il giorno, in cui si compie il secentesimo anno da che egli fu ascritto nel numero dei Santi, Ci si presenta una bella occasione per inculcare vieppiù la medesima cosa nell'animo dei nostri, e dichiarar loro in che modo potranno profittare alla scuola di un tanto Maestro. Poichè la vera scienza e la pietà, che di tutte le virtù è compagna, sono tra di loro mirabilmente congiunte; ed essendo Iddio la stessa verità e bontà, non basterebbe certo, per ottener la gloria di Dio e la salvezza delle anime — scopo principale e proprio della Chiesa — che i sacri ministri fossero bene istruiti nella cognizione delle cose, se di idonee virtù essi non fossero pure in abbondanza forniti. Ora questa unione della dottrina colla pietà, della erudizione colla virtù, della verità colla carità, fu veramente singolare nel Dottore Angelico, a cui venne attribuito il distintivo del sole, poichè, mentre egli porta alle menti la luce della scienza, accende nelle volontà la fiamma della virtù. E sembrò che Iddio, fonte d'ogni santità e sapienza, volesse mostrare in Tommaso come queste due cose si aiutino a vicenda, come cioè l'esercizio delle virtù disponga alla contemplazione della verità ed a sua

Digitized by Google

volta l'accurata meditazione della verità renda più pure e perfette le stesse virtù. Perchè chi viva integro e puro, e colla virtù tenga a freno le sue passioni, quasi libero da un grande impedimento, potrà elevare alle cose celesti molto più facilmente il suo spirito e meglio fissarsi nei profondi arcani della Divinità, secondo le parole dello stesso San Tommaso: « Prima è la virtù che la dottrina; perchè la virtù conduce alla scienza della verità » (1); e se l'uomo avrà messo tutto il suo studio nel conoscere le cose che sono sopra la natura, per questo stesso si sentirà non poco eccitato al vivere perfetto; nè una tale scienza, la cui bellezza tutto lo rapisca e a sè lo attiri, potrà mai dirsi arida od inerte, ma attiva in grado supremo.

Son questi gli ammaestramenti che questa solennità centenaria ci fornisce, Venerabili Fratelli; ma per renderli più manifesti, Noi pensammo di dover trattar brevemente della santità e dottrina di Tommaso d'Aquino e mostrarvi quali vantaggi possa trarre da un tale argomento sia tutto l'ordine sacerdotale, i giovani del clero specialmente, sia tutto intero il popolo cristiano.

Tutte le virtù morali furon possedute da San Tommaso in altissimo grado e talmente associate e connesse, che, siccome vuole egli stesso, si unirono nella carità « la quale dà « la forma agli atti di tutte le virtù » (2). Se poi cerchiamo le proprie e particolari caratteristiche di questa santità, ci vien fatto di trovare per prima quella virtù per cui Tommaso sembrò assomigliarsi alle nature angeliche, la castità, per la quale ei fu degno di esser cinto ai fianchi dagli Angeli d'una mistica cintura, avendola egli conservata intatta in un pericolosissimo cimento. A purezza così esimia andò congiunto il distacco dai beni terreni e il disprezzo degli onori; e sappiamo com'ei vincesse, con somma costanza, l'ostinazione dei parenti che lo volevano con tutti i mezzi trattenere nella vita agiata del secolo; e come poi, offerte a lui dal Pontefice Sommo le infule sacre, lo scongiurasse a non imporgli quel peso, per lui formidabile. Ma il principale distintivo della santità di Tommaso è quello che da San Paolo è chiamato « *il linguaggio della sapienza* » (3), quell'unione

(1) Comment. sopra S. Matteo, c. V.
(2) II-II Qu. XXIII ,a. 8; I-II Qu. LXV.
(3) I ai Cor. XII, 8.

Digitized by Google

cioè della duplice sapienza, acquisita ed infusa, come vengon dette; colle quali nulla meglio si accorda quanto l'umiltà, l'amore della preghiera, la carità verso Dio.

Quanto all'umiltà, che San Tommaso mise a fondamento di tutte le altre sue virtù, fu manifesta dall'essersi egli posto nelle azioni della vita quotidiana, sotto l'ubbidienza di un fratello laico; nè meno essa si rivela dalla lettura dei suoi scritti, dai quali spira ogni riverenza verso i Padri della Chiesa; e « siccome egli ebbe in somma venerazione gli antichi dottori, così sembrò che di tutti egli ereditasse l'intelligenza » (1). La stessa cosa vien bene chiarita dal fatto dell'aver egli impiegate per il trionfo della verità tutte le forze del suo divino ingegno, senza cercare per nulla la propria gloria. E così, mentre i filosofi si propongono spesso a mèta la propria fama, egli invece si studiò, nell'insegnare le sue dottrine, d'oscurare se stesso, appunto perchè splendesse di per sè la luce della verità divina. Questa umiltà pertanto, congiunta alla mondezza del cuore, di cui abbiamo parlato, ed alla grande assiduità nelle sante preghiere, rendeva l'animo di Tommaso docile e tenero tanto a ricevere quanto a seguire gl'impulsi e le illuminazioni dello Spirito Santo, nel che consiste la sostanza della contemplazione. E per impetrarne dall'alto, egli soleva spesso astenersi da ogni cibo, passare le intere notti in continua preghiera, e di quando in quando coll'impeto d'un'ingenua pietà appoggiare il suo capo al tabernacolo dell'augusto Sacramento, e rivolger di continuo i suoi occhi e il suo spirito addolorato all'immagine di Gesù Crocifisso, che fu il massimo libro da cui apprese tutto quello che seppe, com'egli stesso confessò all'amico suo San Bonaventura; sicchè di Tommaso poteva dirsi quello che erasi detto del suo santo padre e legislatore Domenico che non parlava se non di Dio o con Dio.

E siccome egli soleva contemplar tutto in Dio, come nella causa prima ed ultimo fine di tutte le cose, gli fu facile il seguire tanto negli insegnamenti della sua *Somma Teologica*, quanto nella sua vita, l'una e l'altra sapienza, che egli stesso così definisce: « Per la sapienza acquisita mediante lo « studio umano si ha il retto giudizio delle cose divine secondo

(1) Leone XIII (dal Card. Gaetano), Enciclica *Aeterni Patris*, 4 agosto 1879.

Digitized by Google

« l'uso perfetto della ragione. Ma ve n'è un'altra che discen-
« de dall'alto e che giudica delle cose divine per una talquale
« connaturalità ad esse. E questa è un dono dello Spirito San-
« to, per cui l'uomo divien perfetto nelle divine cose, e non
« solo le apprende, ma in se stesso le sente » (1).

Accompagnata dagli altri doni dello Spirito Santo, questa sapienza derivata da Dio per infusione in Tommaso, fu in un continuo aumento al pari della carità, signora e regina di tutte le virtù. Poichè per lui fu dottrina certissima che l'amore di Dio deve in noi crescere sempre « a norma del primo precetto: *Amerai Iddio tuo Signore con tutto il* « *tuo cuore* perchè tutto e perfetto sono la stessa cosa... Fine « del precetto e la carità, come ci insegna l'Apostolo (2); ora « nel fine non si pone misura alcuna, ma solo nelle cose che « servono al fine » (3). E questa è la causa per cui la perfezione della carità cade sotto precetto; perchè essa è il fine a cui tutti devono tendere secondo la loro condizione. E siccome « il proprio effetto della carità è che l'uomo tenda a « Dio unendo a lui il suo affetto, perchè ei viva non più a sè, ma a Dio stesso » (4), noi vediamo come in Tommaso il divino amore, insieme con quella duplice sapienza, aumentò senza posa, fino ad ingenerare in lui il perfetto oblio di se stesso; tale che, essendogli stato detto da Gesù Crocifisso: *Tommaso, hai scritto bene di me*, e domandato: *Qual premio tu desideri per l'opera tua?* Egli rispose: *Te solo, o Signore*: Ond'è che stimolato dalla carità, impiegavasi assiduamente a pro degli altri collo scrivere ottimi libri, coll'aiutare i fratelli nei loro lavori, e spogliavasi delle stesse sue vesti per soccorrere ai poveri, ed anche restituiva agli infermi la salute come avvenne nella Basilica Vaticana ov'egli predicò nella solennità della Pasqua, allorchè liberò ad un tratto da un inveterato flusso di sangue una donna che gli aveva toccato il lembo della veste.

E dove mai si trovò in altri più chiaro che nel Dottore Angelico questo *linguaggio di sapienza*, mentre a lui non bastò erudire le menti degli uomini, ma con ogni studio cercò

---

(1) II-II, Qu. XLV, a. 1, ad 2 e a. 2, c.
(2) I a Timoteo, I, 5.
(3) II-II, Qu. CLXXXIV, a. 3.
(4) II-II, Qu. XVII, a. 6, ad 3.

Digitized by Google

di eccitar le volontà loro a riamare un tanto amore, che è la causa di tutte le cose? « L'amore di Dio, egli afferma con « frase sublime, è quello che infonde e crea nelle cose la « bontà » (1), nè mai si stanca, trattando dei varii misteri ad uno ad uno, di illustrare questa diffusione della divina bontà. « Appartiene, egli dice, alla natura del sommo bene, che in « sommo grado comunichi se stesso; e questo massimamente « è fatto da Dio coll'Incarnazione » (2).

E niun'altra cosa più apertamente dimostra questa potenza non meno del suo ingegno che della sua carità, quanto l'ufficio ch'egli compose dell'augusto Sacramento; e quanto amore egli avesse in tutta la vita verso l'Eucarestia, lo dichiarò nelle parole che proferì morendo prima di ricevere il santo Viatico: *Io ti ricevo, prezzo della redenzione dell'anima mia, per amore di cui io studiai, vegliai e lavorai.*

Dopo questo breve cenno intorno alle grandi virtù di Tommaso, sarà più agevole comprendere l'eccellenza della sua dottrina, che nella Chiesa ha un'autorità e valore ammirabile. I nostri Predecessori la esaltarono sempre con unanimi lodi. Alessandro IV non dubitò di scrivere a lui vivente: « Al di- « letto figlio Tommaso d'Aquino, uomo eccellente per no- « biltà di natali e onestà di costumi, che per grazia di Dio si « acquistò un vero tesoro di scienza e dottrina ». E dopo la sua morte Giovanni XXII sembrò voler canonizzare ad un tempo le sue virtù e la sua dottrina, mentre, parlando ai Cardinali in Concistoro, pronunziò quella memorabile sentenza: « Egli illuminò la Chiesa di Dio più di qualunque altro Dot- « tore; e ricava maggior profitto chi studia per un anno solo « nei libri di lui, che chi segua per tutto il corso della sua « vita gl'insegnamenti degli altri ». La fama perciò della sua intelligenza e sovrumana scienza fè sì che San Pio V lo scrivesse nel numero dei Dottori e gli confermasse il titolo di Angelico. Del resto, qual fatto più chiaramente dimostra la stima che la Chiesa ha fatto sempre d'un tanto Dottore, quanto l'essere stati esposti sopra l'altare dai Padri Tridentini due soli volumi la Scrittura e la Somma Teologica perchè po-

(1) I, Qu. XX a. 2.
(2) II, Qu. I, a. I.

Digitized by Google

tessero ispirarsi ad essi nelle loro deliberazioni? E per non riportare la serie degli innumerevoli documenti della Sede Apostolica su quest'argomento, è sempre vivo in Noi il felice ricordo del rifiorimento delle dottrine dell'Aquinate per l'autorità e le premure di Leone XIII; e questo merito di sì illustre nostro Predecessore è tale, come dicemmo altre volte, che solo basterebbe a dargli gloria immortale quand'anche altre cose sapientissime egli non avesse fatto o stabilito. Calcò le vestigie di lui Pio X di santa memoria, specialmente nel *Motu proprio* « *Angelici Doctoris* » ove troviamo questa bella sentenza: « Dopo la morte beata del Santo Dottore, non fu « tenuto nella Chiesa alcun Concilio ov'egli non sia stato « presente colla sua preziosa dottrina ». E più prossimo a Noi, Benedetto XV, nostro compianto antecessore, più d'una volta mostrò la stessa compiacenza; e a lui spetta la lode della promulgazione del Codice di Diritto Canonico, ove vengono consacrati ed il metodo, e la dottrina e i principii dell'Angelico Dottore (1). E noi, mentre facciamo eco a questo coro di lodi date a quel sublime ingegno, approviamo che egli non solo sia chiamato Angelico, ma che altresì gli sia dato il nome di Dottore Universale, mentre la Chiesa ha fatto sua la dottrina di lui, come da moltissimi documenti viene attestato. E siccome sarebbe troppo lungo l'esporre qui tutte le ragioni arrecate dai nostri Predecessori intorno a tale argomento, basterà che Noi dimostriamo che Tommaso scrisse animato dallo spirito soprannaturale onde viveva, e che i suoi scritti, ove sono insegnati i principii e le regole di tutte le scienze sacre, sono da giudicarsi di una natura universale.

Trattando egli infatti delle cose divine nei suoi insegnamenti e scritti, porse ai teologi un luminosissimo esempio della strettissima relazione che deve correre fra gli studi e i sentimenti dell'animo. E siccome non può dirsi che abbia esatta notizia d'un lontano paese chi ne conosca anche la più minuta disposizione, se non vi sarà per alcun tempo vissuto, così nessuno potrà acquistare un'esatta cognizione di Dio colla sola diligente ricerca scientifica, se non sarà anche con Dio in perfetta unione. E a questo appunto tende tutta la teologia di San Tommaso; a condurci a vivere una vita intima con Dio. E come fanciullo a Montecassino non si stancava di do-

(1) Cfr. can. 1366, § 2.

Digitized by Google

mandare: *Chi è Dio?* così i libri da lui composti e intorno alla creazione del mondo, e intorno all'uomo, e alle leggi e alle virtù e ai Sacramenti, tutti quanti trattano di Dio come autore della nostra eterna salute.

Disputando egli perciò intorno alle cause che rendono sterili gli studi, quali sono la curiosità, lo smodato desiderio di sapere, l'ottusità dell'ingegno, l'avversione allo sforzo ed alla perseveranza, egli non trova a tali cause altro rimedio che una gran prontezza alla fatica, rinvigorita dall'ardore della pietà, e come derivata dalla vita dello spirito. Ed essendo i sacri studi diretti da un triplice lume: la retta ragione, la fede infusa e i doni dello Spirito Santo che perfezionano l'intelligenza, nessuno più di lui ebbe questa luce in abbondanza, perchè dopo avere in qualche ardua questione impiegato tutte le forze del suo ingegno, implorava da Dio la spiegazione delle difficoltà coi digiuni e colle umilissime preghiere; e Dio soleva ascoltarlo con tanta benignità, che mandò talora gli stessi Principi degli Apostoli ad ammaestrarlo. Nè fa meraviglia se, avvicinandosi al fine della sua vita, egli raggiunse un sì alto grado di contemplazione, che le cose da lui scritte non gli parevano altro che *paglia* e diceva di non poter dettare più oltre; così già egli aveva fisso il pensiero nelle verità eterne da non bramare ormai più altro che di vedere Dio. Poichè questo, come Tommaso stesso insegna, è il frutto che deve principalmente cogliersi dagli studi: un grande amore di Dio e un gran desiderio delle cose eterne.

Ma mentre col suo, esempio egli c'insegna come dobbiamo diportarci negli studi di vario genere, così di ogni particolare disciplina ci dà fermi e stabili precetti. E innanzi tutto, chi meglio di lui spiegò la natura e la ragione della filosofia, le sue parti e l'importanza di ciascuna? Ecco con quanta perspicacia egli dimostra la convenienza e l'accordo delle varie membra che formano come il corpo di tale scienza: « Al sapiente, egli dice, spetta l'ordinare. E la ragione « si è che la sapienza è principalmente perfezione di ragione, « della quale è proprio conoscer l'ordine; poichè, sebbene « le virtù sensitive conoscano alcune cose in modo assoluto, « l'ordine fra l'una e l'altra non le conosce che l'intelletto « e la ragione. Così, secondo i diversi ordini che la ragione « considera, sono diverse scienze. L'ordine che la ragione,

Digitized by Google

« considerando, produce nel proprio atto appartiene alla fi-
« losofia razionale (ossia alla *Logica*) che propriamente con-
« sidera l'ordine delle parti del discorso fra di loro e l'ordine
« dei principii sia fra di loro stessi, sia rispetto alle conclu-
« sioni. Alla filosofia naturale (ossia alla *Fisica*) spetta il con-
« siderare l'ordine delle cose che la ragione umana considera,
« ma non fa; e così nella filosofia stessa naturale noi com-
« prendiamo anche la *Metafisica*. L'ordine delle azioni volon-
« tarie vien considerato dalla filosofia morale, che dividesi
« in tre parti: la prima, che considera le operazioni dell'indi-
« viduo in ordine al fine e si chiama *Monastica;* la seconda
« considera le operazioni della moltitudine domestica e chia-
« masi *Economica;* la terza considera le operazioni della mol-
« titudine civile, e dicesi *Politica* » (1). Tutte queste parti della filosofia San Tommaso le trattò diligentemente, ciascuna nel proprio modo, cominciando da quelle che sono più strettamente congiunte all'umana ragione e gradatamente salendo alle più remote, fino a fermarsi, per ultimo « al vertice supre-
« mo di tutte le cose » (2).

E' fermissima dottrina del Nostro quella che riguarda il valore dell'intelligenza umana. « Il nostro intelletto naturalmente conosce l'ente e le cose che appartengono all'ente « inquanto tale, e su questa cognizione si fonda la notizia dei « primi principi » (3). Dottrina che distrugge fin dalle radici gli errori e le opinioni di quei recenti filosofi che negano all'intelletto la percezione dell'ente, lasciandogli solo quella delle impressioni soggettive; errori da cui segue l'*agnosticismo*, così vigorosamente riprovato dall'Enciclica *Pascendi*.

Gli argomenti con cui San Tommaso dimostra l'esistenza di Dio e che egli solo è *lo stesso Ente sussistente*, sono anche oggi, come nel medio evo, le prove più valide; chiara conferma del domma della Chiesa proclamato nel Concilio Vaticano e interpretato egregiamente da Pio X con queste parole: « Iddio, come principio e fine di tutte le cose può co-
« noscersi e con certezza dimostrarsi col lume naturale della
« ragione, per le cose fatte. ossia per l'opere visibili della
« creazione, come dagli effetti si conosce certamente la cau-

---

(1) *Ethic.* lect. 1.
(2) *Contra Gentes*, II, c. LVI e IV, c. I.
(3) Ivi, II, c. LXXXIII.

Digitized by Google

« sa » (1). E la sua metafisica, sebbene tuttora, e non di rado, acerbamente impugnata, ritiene ancora la sua forza e tutto il suo splendore, quasi oro che nessun acido può alterare; e bene aggiunge lo stesso nostro Predecessore: « Allontanarsi « dall'Aquinate, specialmente in metafisica, non può essere « senza un grande danno » (2).

Nobilissima tra le umane discipline è certamente la Filosofia. Ma secondo l'ordine attuale della divina Provvidenza, non possiamo veramente chiamarla la prima, perchè essa non abbraccia tutto intero l'insieme delle cose. Tanto nel principio della *Somma contro i Gentili*, quanto in quello della *Somma Teologica*, San Tommaso dimostra l'esistenza di un altro ordine di cose superiore alla natura ed eccedente la virtù stessa della ragione, e che mai l'uomo non avrebbe conosciuto, se la bontà divina non glielo avesse rivelato. E' il campo ove domina la fede, e questa scienza della fede si chiama Teologia, che più perfetta si troverà in chi avrà cognizione più profonda dei documenti della fede e insieme più piena e più alta facoltà di filosofare. Ora non è da dubitare che la Teologia non sia stata elevata al più alto grado dall'Aquinate, avendo egli posseduto perfettamente i documenti divini della fede, ed avendo sortito un acume d'ingegno mirabilmente disposto a filosofare. Perciò San Tommaso, non tanto per la sua dottrina filosofica quanto per gli studi di una tal disciplina, è nelle nostre scuole il principale maestro. Nessuna parte infatti vi è nella Sacra Teologia in cui egli non abbia felicemente mostrato la straordinaria ricchezza della sua mente. Anzitutto egli stabilì su propri e genuini fondamenti l'Apologetica, con definir bene la distinzione che corre fra le cose di ragione e quelle della fede, tra l'ordine naturale e il soprannaturale. E perciò il Sacrosanto Concilio Vaticano, allorchè definì che alcune verità religiose posson conoscersi naturalmente, ma che per conoscerle tutte e senza errore bisognò per necessità morale che fossero rivelate; e che per conoscere i misteri, fu assolutamente necessaria la divina rivelazione, si servì di argomenti tratti non da altri che da San Tommaso, il quale vuole che chiunque si accinga alla difesa della dottrina cristiana tenga fermo questo principio:

---

(1) Motu proprio *Sacrorum Antistitum*, 1.o sett. 1910.
(2) Enciclica *Pascendi*, 8 sett. 1907.

Digitized by Google

« Assentire alle verità della fede non è leggerezza » (1). Egli infatti dimostra che, sebbene le cose di fede siano arcane ed oscure, pure le ragioni che inducono l'uomo alla fede sono chiare e manifeste, poichè « egli non crederebbe, se non « vedesse che le cose sono da credersi » (2). Ed aggiunge altresì che la fede, lungi dall'essere un impedimento od un giogo servile imposto all'umanità, è invece da stimarsi un massimo benefizio; essendo ella in noi un « cominciamento della vita eterna » (3).

L'altra parte della Teologia che riguarda l'esposizione dei dommi è trattata da San Tommaso con ricchezza tutta speciale; e nessuno ci è dato trovare che abbia penetrato più a fondo o più accuratamente esposto i misteri augustissimi della fede; come quelli che appartengono alla vita intima di Dio, al segreto della predestinazione eterna, al soprannaturale governo del mondo, alla facoltà di conseguire il loro fine concessa alle creature ragionevoli, alla redenzione del genere umano operata da Gesù Cristo e continuata dalla Chiesa e dai Sacramenti, due mezzi che San Tommaso chiama in certo modo « reliquie della Divina Incarnazione ». Egli stabilì inoltre una sicura dottrina teologica morale per la direzione completa degli atti umani al fine sopranaturale. Da perfetto teologo egli assegna non solo agli individui, in particolare, ma alla società domestica e civile, le norme sicure della vita, nel che consiste la scienza morale, economica e politica. Così nella parte seconda della Somma Teologica sono assai eccellenti le cose che insegna intorno al regime paterno, ossia domestico, al regime legale dello stato e della nazione, al diritto naturale e a quello delle genti, alla pace, alla guerra, alla giustizia e dominio, alle leggi e alla loro osservanza, al dovere di attendere sia alle private necessità, sia alla pubblica prosperità; e tutto questo tanto nell'ordine naturale, quanto nel soprannaturale. Precetti, che se venissero inviolabilmente ed esattamente osservati in privato ed in pubblico, e nelle mutue relazioni tra nazioni e nazioni, nient'altro ormai si richiederebbe per ottener tra gli uomini *la pace di Cristo nel regno di Cristo*, a cui tutto il mondo anela. E' per questo

(1) *Contra Gentes*, I, c. VI.
(2) 11-11, Qu. I, a. 4.
(3) *Qu. disp. de verit.*, qu. XIV, a. 2.

Digitized by Google

molto desiderabile che sempre più si conoscano le dottrine dell'Aquinate intorno al diritto delle genti ed alle leggi che stabiliscono le relazioni dei popoli fra di loro, contenendo esse i vari fondamenti di quella che dicesi *Società delle Nazioni.*

Non ebbe in lui minor pregio la dottrina ascetica e mistica; perchè, ridotta tutta l'economia morale alla ragione di virtù e di doni, stabilisce questa dottrina ed una tale economia secondo le diverse classi degli uomini, tanto di coloro che voglion vivere secondo le regole comuni, quanto di quelli che attendono di proposito a conseguire la perfezione cristiana del loro spirito, e questi in un doppio genere di vita: all'attiva e nella contemplativa. Chi voglia conoscere quanto si estenda il precetto dell'amore di Dio, come crescano in noi la carità e i doni dello Spirito Santo ad essa congiunti, come tra di loro differiscano i vari stati della vita, quali sono lo stato di perfezione, lo stato religioso, l'apostolato, e quale sia la natura di ciascuno, o altri punti di teologia ascetica o mistica, dovrà principalmente consultare l'Angelico Dottore.

Di quanto egli scrisse, ebbe somma cura di mettere a base e fondamento le Sacre Scritture. Tenendo fermo che la Scrittura in tutte e singole le sue parti è parola di Dio, egli ne esige la interpretazione secondo le norme stesse che diedero i nostri Predecessori Leone XIII nell'enciclica *Providentissimus Deus* e Benedetto XV nell'altra enciclica: *Spiritus Paraclitus;* e posto per principio che « lo Spirito Santo è autore « principale della Sacra Scrittura... mentre l'uomo non ne fu « che l'autore istrumentale », non permette che alcuno muova dubbi contro l'autorità storica della Bibbia; mentre dal fondamento del significato delle parole, o sia senso letterale, egli ricava le copiose ricchezze del senso spirituale, di cui suole spiegare con massima precisione il triplice genere: l'allegorico, il tropologico e l'anagogico.

Ebbe finalmente il Nostro il dono e privilegio singolare di poter tradurre gli insegnamenti della sua scienza nelle preghiere ed inni della liturgia, e divenir così il poeta e il massimo lodatore della divina Eucarestia. Poichè la Chiesa Cattolica in ogni parte del mondo e presso tutte le genti, nei riti sacri si serve e si servirà sempre con ogni zelo dei cantici di San Tommaso, da cui spira il sommo fervore dell'animo supplichevole e che contengono ad un tempo l'espressione più

Digitized by Google

esatta della dottrina tradizionale intorno all'augusto Sacramento, che principalmente si chiama *Mistero di fede*. Ripensando a questo e ricordando l'elogio già citato fatto a Tommaso da Cristo stesso, nessuno si meraviglierà se a lui è stato dato anche il titolo di Dottore Eucaristico.

Da quanto si è detto, Noi ricaviamo queste conseguenze molto opportune per la pratica. Occorre anzitutto che i giovani in particolare prendano a lor modello San Tommaso e cerchino d'imitare e seguire con ogni diligenza le grandi virtù che in lui risaltarono, soprattutto l'umiltà e la purezza. Da quest'uomo, sommo per ingegno e dottrina, imparino sia a frenare ogni moto d'orgoglio del proprio animo, sia ad implorare umilmente sui loro studi l'abbondanza della luce divina. Apprendano altresì da tal maestro a fuggire a tutto potere gli allettamenti del senso, per non dover poi contemplare la sapienza con un occhio ottenebrato. Poichè questo egli insegnò nella sua vita coll'esempio e confermò col suo insegnamento: « Se alcuno si astiene dai diletti corporali per « attendere più liberamente alla contemplazione della verità, « questo appartiene alla rettitudine della ragione » (1). Siamo per questo ammoniti dalla Sacra Scrittura: « In anima male« vola non entrerà la sapienza e non abiterà in corpo venduto « al peccato (2). E perciò, se la pudicizia di Tommaso nel pericolo estremo a cui fu esposta, fosse venuta meno, è da ritenersi che la Chiesa non avrebbe avuto il suo Angelico Dottore. E vedendo i più dei giovani, ingannati dagli allettamenti del piacere, far getto tanto presto della loro purezza e darsi ai diletti del senso, noi, Venerabili Fratelli, con ogni premura vi raccomandiamo di prorogare dovunque, e specialmente tra gli alunni del clero, la società della *Milizia Angelica*, fondata per la conservazione e custodia della purità sotto la tutela di S. Tommaso, e confermiamo tutte le indulgenze pontificie di cui essa fu arricchita da Benedetto XIII e da altri nostri Predecessori. E perchè più facilmente ognuno si induca a dare il suo nome ad una tal *Milizia*, concediamo

(1) Quodlib. VII, a. 14 ad 5.
(2) *Sapienza*, I, 4.

Digitized by Google

licenza a quelli che ne faranno parte, di portare, in luogo del cingolo, una sacra medaglia appesa al collo, che porti impressa da un lato l'immagine di S. Tommaso cinto dagli Angeli e dall'altro quello della Vergine, Regina del Santissimo Rosario.

Essendo poi San Tommaso stabilito a Patrono di tutte le scuole cattoliche, come colui che mirabilmente congiunse in se stesso una duplice sapienza, quella cioè che si acquista colla ragione e quella che ci viene infusa da Dio, e nel risolvere le questioni più difficili unì alle preghiere i digiuni, e ritenne l'immagine di Gesù Cristo come suo libro principale, apprenda da lui la gioventù a Dio consacrata come debba esercitarsi nei buoni studi per ritrarne il maggior frutto. I membri delle famiglie religiose abbian presente come in uno specchio la vita di Tommaso, che ricusò le dignità d'ogni grado, anche altissimo, per poter vivere nell'esercizio d'una perfetta ubbidienza e morire nella santità della sua professione. Tutti poi i fedeli cristiani abbiano in Tommaso un esempio della più tenera devozione verso l'augusta Regina dei cieli, la cui salutazione angelica egli così spesso recitava, e soleva scrivere nelle sue pagine; ed al Dottore Eucaristico domandiamo il fervore verso l'Augustissimo Sacramento. E questo conviene che chiedano sopra tutto i Sacerdoti. Egli ogni giorno, quando l'infermità non lo impedisse, celebrava la santa Messa e poi ne ascoltava un'altra del suo compagno o di altri e spesso la serviva, come racconta il diligentissimo autore della sua vita. E chi può esprimere il fervore del suo spirito nel celebrare il santo sacrifizio, e con quanta diligenza si preparasse, e, terminatolo, quali ringraziamenti egli porgesse alla Maestà divina?

Per evitar poi gli errori che sono la prima origine di tutte le miserie della nostra età, occorre rimaner fedeli, oggi ancor più che in altri tempi, alle dottrine di San Tommaso. Le varie opinioni e teorie dei Modernisti sono da lui vittoriosamente confutate, tanto filosofiche, difendendo, come vedemmo, il valore e la forza dell'intelligenza umana e provando con fermissimi argomenti l'esistenza di Dio; quanto dommatiche, ben distinguendo l'ordine naturale dal soprannaturale e illustrando le ragioni del credere e tutti quanti i dommi; e mostrando nella Teologia che le cose credute per fede non si appoggiano sopra un'opinione, ma sulla verità e sono

Digitized by Google

immutabili; nella scienza biblica dando il vero concetto della divina ispirazione; nella disciplina morale, sociale e giuridica, collo stabilir bene i principii della giustizia sia legale e sociale, sia commutativa e distributiva, e le relazioni della giustizia stessa colla carità; nell'ascetica col dare insegnamenti sulla perfezione della vita cristiana e oppugnando coloro che al suo tempo avversavano gli ordini religiosi. E contro quella emancipazione da Dio che oggidì si vanta, egli afferma i diritti della prima verità e l'autorità che ha sopra di noi Iddio supremo Signore. Di qui si rileva perchè i Modernisti nessun altro dottore della Chiesa paventino come Tommaso d'Aquino.

Come dunque un giorno fu detto agli Egiziani nel loro estremo bisogno di vivere: *Andate a Giuseppe*, perchè avessero da lui in abbondanza il frumento da alimentare il loro corpo, così ora a tutti i famelici della verità noi diciamo: *Andate a Tommaso*, per aver da lui, che ne ha tanta abbondanza, il pascolo della sana dottrina e il nutrimento delle loro anime per la vita sempiterna. Che un tal cibo sia pronto e alla portata di tutti, fu attestato colla santità del giuramento quando si trattò di ascrivere San Tommaso nel catalogo dei Santi: « Alla scuola luminosa ed aperta di « questo Dottore fiorirono moltissimi maestri religiosi e secolari per il suo modo succinto, facile e chiaro... ed anche laici « ed uomini di scarsa intelligenza desiderano avere i suoi « scritti ».

Ora noi vogliano che tutte le cose stabilite principalmente da Leone XIII (1) e da Pio X (2) e da noi stessi comandate nello scorso anno siano attentamente e inviolabilmente osservate, specialmente da coloro che nelle scuole del clero insegnano le materie superiori. Essi tengano fermo che soddisfaranno bene ai loro doveri e compiranno i Nostri voti se cominciando ad amare il Dottore d'Aquino e facendo a sè familiari i suoi scritti, comunicheranno agli alunni della propria disciplina questo ardente amore, facendosi interpreti del

---

(1) Enciclica *Aeterni Patris*.
(2) Motu proprio *Doctoris Angelici*, 29 giugno 1914.

Digitized by Google

suo pensiero e li renderanno capaci di eccitare negli altri un eguale trasporto.

Fra i cultori di San Tommaso, quali devono essere tutti i figli della Chiesa che attendono ai buoni studi, noi certamente vogliamo che, nei limiti di una giusta libertà, vi sia quella bella emulazione che fa progredire i buoni studi, ma desideriamo che sia a tutto potere evitata quell'asprezza di contrasto che alla verità non giova, e non serve altro che a rallentare i vincoli della carità. Sia adunque da tutti inviolabilmente osservato ciò che è prescritto nel Codice di Diritto Canonico: « Gli studi della filosofia razionale e della « teologia e l'istruzione degli alunni in tali discipline siano « assolutamente trattati dai professori secondo il metodo, la « dottrina e i principî del Dottore Angelico e questi siano re- « ligiosamente mantenuti » (1). Essi si regolino in modo da poterlo con tutta verità chiamar loro maestro. Ma nessuno esiga dagli altri più di quello che da tutti esige la Chiesa maestra e madre comune; perchè nelle cose in cui autori di buona fama soglion disputare fra loro in senso diverso, ella certo non vieta che ciascuno ritenga la tendenza che più gli arrida.

(A questo punto seguono le norme e le indulgenze per la celebrazione delle feste centenarie.

Auspice infine dei doni celesti e segno della Nostra benevolenza, Noi impartiamo di tutto cuore a Voi, Venerabili Fratelli, al clero ed al popolo affidato alle vostre cure, l'Apostolica Benedizione.

Dato a Roma, presso San Pietro, il giorno 19 giugno, nella festa dei Principi degli Apostoli, nell'anno 1923, secondo del Nostro Pontificato.

PIUS PP. XI.

---

(1) Can. 1366, § 2.

Digitized by Google

F. AGOSTINO GEMELLI O. F. M.
Rettore dell'Università cattolica del Sacro Cuore

IL SIGNIFICATO DEL CENTENARIO DI S. TOMMASO

Non un uomo, ma un'idea ed un programma, noi intendiamo celebrare nel centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino; e, nel dare questo essenziale significato alla nostra commemorazione, non solo ci distinguiamo dalla moda invalsa di bruciare un granello d'incenso e di offrire un fiore di rettorica convenzionale alla memoria di ogni personaggio che nel passato abbia lasciato un nome e goda nella storia una fama (povero significato di molte celebrazioni centenarie), ma anche ce ne serviamo per riaffermare, con i rinnovati propositi del nostro modesto lavoro, il programma che costantemente seguiamo da più di un decennio.

San Tommaso fu sempre una bandiera di battaglia. I suoi contemporanei presero posizione di fronte a lui e compresero che o bisognava combatterlo, così fece Sigeri di Brabante, e così, pochi anni dopo la sua morte, ma con intenti ben diversi dalla scuola averroistica, tentò di fare la corrente agostiniana; oppure occorreva riconoscerlo come un duce. I titoli stessi di *Doctor Angelicus*, di *Doctor communis*, di *Doctor incomparabilis*, di *Doctor famosissimus*, di *Archa philosophiae et theologiae*, coi quali i suoi ammiratori, da Tolomeo da Lucca a Gottifredo da Fontaines lo salutarono; le lotte scatenatesi pro e contro la sua sintesi sistematica; gli onori e gli elogi con i quali la Chiesa ne circondò la memoria ed il pensiero, sono una dimostrazione eloquente che Giovanni XXII, ponendolo sugli altari, compiva un gesto memorando, ricco di valore anche nel campo della cultura e non soltanto della santità.

Persino nella Rinascenza, quando l'odio contro la civiltà medievale — come ha notato Maurice De Wulf nei suoi studi su *Les courants philosophiques du moyen âge occidental* — assunse forme impressionanti ed arrivò al disprezzo delle cat-

Digitized by Google

tedrali gotiche; persino in quei due secoli, che rappresentano uno sforzo multiforme di demolizione del tomismo, Pico della Mirandola proclamava che *sine Thoma mutus esset Aristoteles*; Lorenzo Valla — l'avversario accanito della Scolastica — scriveva un *Encomium S. Thomae Aquinatis;* Pietro Pomponazzi inneggiava alla sua limpida chiarezza; tutti i novatori capivano che S. Tommaso era il gigante col quale si doveva lottare. Gli stessi improperi e le ingiurie di Lutero e della Riforma contro S. Tommaso si risolvevano in un attestato di stima dell'immortale pensatore. Gli Ordini religiosi poi, i Romani Pontefici, le Università Cattoliche, i Concilii resero sempre omaggio all'autore delle due Somme, come a chiare note e con abbondante documentazione dissero Leone XIII e Pio XI nelle due loro encicliche, l'*Aeterni Patris* e la *Studiorum ducem*, encicliche che non sono soltanto un atto di venerazione per S. Tommaso, ma assurgono all'importanza di una direttiva culturale.

Sono specialmente questi due documenti pontifici, che lumeggiano in tutta la sua pienezza il valore del tomismo ai giorni nostri. Dal 1879, quando Papa Leone iniziava la nuova rinascita scolastica, al 1923, mentre un Pontefice dotto riconferma autorevolmente l'indirizzo del suo grande predecessore, non trascorrono solo alcuni decenni, ma si è verificato un cambiamento di atmosfera nelle alte regioni della cultura. L'*Aeterni Patris* e la *Studiorum ducem*, ad un lettore superficiale, possono sembrare una ripetizione d'una identica idea; ma chi segue lo svolgersi delle correnti filosofiche e scientifiche odierne, chi cerca di conservare viva la sensibilità spirituale, intenta a cogliere nel suo processo dinamico lo sviluppo delle idee ed il mutarsi degli atteggiamenti di vita, non può a meno di riconoscere in quale diversa ora storica è risonata la parola di Leone XIII e quella di Pio XI. Un cenno al contenuto delle due encicliche ed all'orientamento filosofico di allora e di oggi, sarà quanto mai utile per valutare il significato del presente centenario di S. Tommaso.

La filosofia tedesca, da Kant in poi, aveva trattato la Scolastica con glaciale indifferenza, e con una inqualificabile incomprensione. La Scolastica rappresentava *une quan-*

Digitized by Google

tité negligéable per il pensiero moderno e il Prantl nella sua *Geschichte der Logik* poteva permettersi un tono quasi di sprezzo per S. Tommaso. Non neghiamo, osserva Martin Grabmann in un suo saggio: *Die moderne Wissenschaft und St. Thomas*, che in Francia, per opera del Saisset, del Cousin, di Jules Simon, di Charles Jourdain e di Barthelémy St. Hilaire, come anche in altre nazioni, vi era maggiore equità di giudizio; ma è un fatto che il secolo XIX segnò un progressivo tramonto della vitalità dell'idea scolastica.

Quando poi furoreggiò il positivismo, quando Darwin, Haeckel e Spencer divennero i maestri dell'umanità, non solo si dimenticarono le pagine di Auguste Comte intorno al Medio Evo ed ai pensatori di quell'epoca, ma in una indecente gazzarra di insulti e di accuse ingiustificate, si gettò nel fango tutta la civiltà d'allora. La barbarie medievale, la ignoranza medievale, la superstizione medievale, erano espressioni, che riassumevano il secolo di Dante e di S. Tommaso. Ogni fabbricatore di pillole reputava sè stesso immensamente più grande di quei pigmei, sorti nelle tenebre del secolo XIII.

Fu in questo ambiente che Leone XIII lanciò la sua Enciclica sullo studio della filosofia di S. Tommaso, con una audacia che suscitò l'ammirazione di tutti.

Il compianto Pontefice in poche righe indicava la vera indole della Scolastica e del pensiero del Principe degli Scolastici. Dopo d'avere mostrato il contributo prezioso che i Padri, i Dottori della Chiesa e la filosofia antica avevano apportato allo sviluppo del sapere, continuava così: « Sovra tutti i Dottori Scolastici vola come duce e maestro S. Tommaso d'Aquino; il quale, come avverte il Card. Gaetano, perchè tenne in somma venerazione gli antichi sacri Dottori, sortì in certo qual modo l'intelligenza di tutti. Le loro dottrine, a guisa di membra dello stesso corpo, sparse qua e là, raccolse Tommaso e ne compose un tutto, le dispose con ordine meraviglioso, e con grandi aggiunte così le accrebbe, da meritare di esser stimato singolar presidio ed onore della Cattolica Chiesa. Egli d'ingegno docile ed acuto, di memoria facile e tenace, di vita innocentissima, amante unicamente della verità, della divina e umana scienza ricchissimo; a guisa di sole riscaldò il mondo col calore delle sue virtù e lo riempì dello splendore di sua dottrina. Non vi ha parte della

Digitized by Google

filosofia, cui egli non abbia acutamente e solidamente trattata: chè, delle leggi della dialettica, di Dio e delle sostanze incorporee, dell'uomo e delle altre cose sensibili, degli atti umani e dei loro principî, ei disputò per modo, che non rimane a desiderare nè una copiosa messe di questioni, nè conveniente ordinamento di parti, nè metodo eccellente di procedere, nè sodezza di principî o forza di argomenti, nè limpidezza o proprietà di dire, nè facilità di spiegare qualunque più astrusa materia. Al che si aggiunge che l'Angelico Dottore speculò le conclusioni filosofiche nelle intime ragioni delle cose, e nei principî universalissimi, che nel loro seno racchiudono i semi di verità pressochè infinite, che a tempo opportuno e con abbondantissimo frutto si sarebbero poi fatti germogliare dai susseguenti maestri. Il qual modo di filosofare, avendolo egli parimenti adoperato nel confutare gli errori, ottenne così di avere egli solo debellato tutti quelli dei tempi passati, e di avere somministrato potentissime armi per mettere in rotta quelli che con perpetuo avvicendarsi sarebbero sorti appresso di lui. Di più distinse egli accuratamente, come si conviene, la ragione dalla fede; ma l'una e l'altra stringendo in amichevole consorzio, di ambedue conservò interi i diritti e intatta la dignità, per guisa che la ragione sulle ali di S. Tommaso portata al sommo della sua grandezza, quasi dispera di salire più alto; e la fede difficilmente può ripromettersi dalla ragione aiuti maggiori e più potenti di quelli che ormai in grazia di S. Tommaso ha ottenuto ».

Per questo, rivolgendosi ai Vescovi, Leone XIII concludeva: « Noi, adunque, in quella che apertamente dichiariamo doversi con volonteroso e grato animo accogliere tutto ciò che sapientemente fu detto, e quanto da chicchessia fu utilmente trovato ed escogitato; Voi tutti, Venerabili Fratelli, vivamente esortiamo a rimettere in uso la sacra dottrina di S. Tommaso e di propagarla il più largamente che far si possa, a tutela e ad onore della fede cattolica, a bene della società e ad incremento di tutte le scienze ».

Questo storico appello inaugurò una magnifica primavera di studî scolastici in genere e in specie tomisti.

Non è necessario soffermarci a ripetere quello che altri in diverse occasioni hanno esposto e documentato. Dovremmo passare in rassegna i frutti della cultura cattolica in più che

Digitized by Google

quarant'anni di feconda attività; dovremmo dare un'occhiata alle Università nostre all'estero, da quella di Lovanio a quelle di Parigi, di Washington e via dicendo; dovremmo elencare periodici e pubblicazioni, dalla *Revue de philosophie neoscolastique* al *Philosophisches Jahrbuch*, dalle ricerche storiche del Kleugten, del Baeumker, del Grabmann e del De Wulf, alle opere del Sanseverino, del Zigliara, del Mercier, del Gutberlet e di mille altri.

Ma non è questo che qui ci importa. A noi interessa sopratutto la mutazione avvenuta nel campo degli studî; interessa il modo diverso di giudicare quel gagliardo e libero sforzo di speculazione, quel tumultuoso e fecondo fermento di idee, che caratterizzano tutto il tempo che va da Scoto Eriugena a Giovanni Duns Scoto e che in San Tommaso ebbe una espressione sintetica meravigliosa. Dal 1879 ad oggi, del progresso a questo riguardo se n'è fatto molto. « Considerare la filosofia medievale, secondo che da molti si soleva, quasi episodio trascurabile, mero detrito della cultura antica senza connessione alcuna col posteriore moto degli spiriti, ora non è permesso », ha scritto Benedetto Croce. E, mentre lo Ziegler nella sua *Geschichte der Ethik* osava esclamare che « l'etica tomistica è una morale per vescovi e per frati mendicanti, ma non per uomini », oggi va diffondendosi il giudizio di R. von Ihering, di Ernst Tröltsch, di Van der Vlugit e di mille altri, ricordati dal Grabmann nello scritto sopraricordato, che ad una voce esprimono la loro ammirazione per la profondità di speculazione, per la grandiosa bellezza dell'opera gigantesca, per la perenne verità dei principî tomistici. La definizione che Henry Osborn Taylor nel suo lavoro *The Mediaeval Mind* dà di S. Tommaso, quando lo chiama « Christian Titan of the Thirteenth Century » è ormai comunemente accettata da ogni avversario serio, e, per limitarci all'Italia, da Giovanni Gentile a Guido De Ruggiero. Nella sua *Storia della filosofia* quest'ultimo riconosce che « ragionatore lucido, freddo, dallo spirito conseguenziario rigoroso, senza abbandoni del sentimento o digressioni liriche, Tommaso realizza quel tipo di scienza pura, mirabile per la sua logica trasparenza e per l'organica connessione delle sue parti, che il suo predecessore greco (Aristotele) aveva per la prima volta fondato ». Ed anche tutta la civiltà medievale, come egregiamente constata il De Wulf, viene oggi diversamente apprez-

Digitized by Google

zata. « L'arte gotica è oggetto di studî pazienti; e a misura che si impara a comprenderla, si apprende anche ad amarla. La filosofia del Medio Evo, più difficile ad essere esplorata, assomiglia da vent'anni in qua ad un vasto campo di scavi che si fanno in ogni angolo. Già si profilano e si sovrappongono costruzioni di idee ed i lavoratori rimangono sorpresi per la ricchezza dei sistemi messi in luce. Lo stesso avviene per la storia delle scienze medievali, che non si possono trattare senza una preparazione specialissima; sono ricerche nate ieri e che già hanno rivelato nel passato le sorgenti di parecchie teorie moderne. Infine, come nei lavori di Pompei o di Timgard, tutta la civiltà che copriva il suolo medievale è messa a nudo ed i suoi fattori appaiono intrecciati in una vasta rete d'influenze reciproche ».

In una parola, l'epoca del disprezzo è finita; siamo entrati in un periodo di ricerche pazienti, di indagini severe, di apprezzamenti sereni. La grandezza di S. Tommaso non è più nemmeno discussa; chi non la capisce, non è più giudicato degno di confutazione, come non si confuta chi negasse il genio di Dante o la bellezza artistica del Duomo di Milano.

Ha, dunque, ottenuta piena vittoria l'*Aeterni Patris* di Leone XIII? Il suo inno a S. Tommaso d'Aquino echeggia forse anche sotto il cielo della filosofia contemporanea, fra i cultori di altri sistemi?

No; il crederlo, il soffermarsi a confessioni ed a riconoscimenti parziali, l'appagarsi di una frase elogiativa in onore del pensiero medievale, non sarebbe dar prova d'una eccessiva serietà. La conclusione alla quale si è giunti dai pensatori oggi in voga, è questa: S. Tommaso è un grande; le sue *Somme* sono un monumento *aere perennius;* il suo tempio è ricco di mille e mille perle preziose e di germi; ma il tomismo, ed in genere la Scolastica, a somiglianza della vita medievale, sono stati un momento del pensiero e della storia. Il pensiero e la storia dei secoli successivi ha assorbito quel momento, l'ha assimilato, l'ha superato. Chi pretendesse un ritorno a S. Tommaso, si illuderebbe sulla possibilità di annullare parecchi secoli di storia e di speculazione; il Dio di Tommaso d'Aquino è stato un idolo che ha ceduto il posto

Digitized by Google

all'Uomo degli Umanisti, al Principe del Machiavelli, all'arte della Rinascenza, alla filosofia di Cusano e di Bruno, al soggetto del Descartes, alla sostanza dello Spinoza, allo scetticismo di Hume, al criticismo di Kant, allo Spirito e all'Idea di Hegel, all'Io trascendentale del neoidealismo italiano, a tutti gli altri sistemi filosofici che oggi imperano, e che, pur differenti nelle apparenze esteriori, sono però animati da un unico soffio, da un identico *élan vital*, da una stessa anima, antitetica con l'anima di San Tommaso.

E' ben questo il giudizio dei più notevoli filosofi dei nostri giorni, da Rudolf Eucken nella sua opera *Die Lebensanschauungen der grossen Denker* e nelle sue monografie *Thomas von Aquin und Kant; ein Kampf zweier Welten* e *Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit*, sino a Benedetto Croce, al Gentile ed a tutti gli Hegeliani d'Italia. San Tommaso è uno stadio dello sviluppo filosofico, come il Medio Evo è uno stadio della civiltà umana. Indietro non si torna; e sarebbe ridicolo ritornare. Il tomismo è una concezione *superata*, la Scolastica è una filosofia che non ha più ragione di essere seguita oggi.

Contro questa nuova posizione della cultura moderna ecco l'Enciclica di Pio XI, che noi abbiamo voluto porre a prefazione di questa raccolta di scritti intorno a S. Tommaso. E' una Enciclica, che male e imperfettamente sarebbe interpretata come un panegirico del Santo, ma che indica invece la nuova battaglia, resa necessaria dalla tattica avversaria. Si legga il documento recente; e, ad ogni periodo, ad ogni riga, si sentirà questa affermazione, questa tesi, quest'idea: S. Tommaso non è un momento di uno sviluppo storico; la sua dottrina, la verità non è soggetta a superamenti nè allo svolgimento dialettico concepito da certi pensatori moderni; S. Tommaso merita — dice il Pontefice — il nome di *Dottore universale* ed « i suoi scritti, ove sono insegnati i principî e le regole di tutte le scienze sacre, sono da giudicarsi di *una natura universale* ».

Per ogni tempo e per ogni persona vale l'esempio nobilissimo dell'unione di vita e di dottrina, di naturale e di soprannaturale, di ragione e di rivelazione, da lui felicemente attuata; fermissimo resta l'insegnamento « che riguarda il valore dell'intelligenza umana », e che distrugge fin dalle radici gli errori e le opinioni di quei recenti filosofi che negano

Digitized by Google

all'intelletto la percezione dell'ente, lasciandogli solo quella delle impressioni soggettive ».

« Gli argomenti con cui S. Tommaso dimostra l'esistenza di Dio e che Dio solo è lo stesso Ente sussistente, sono *anche oggi, come nel Medio Evo,* le prove più valide... La sua metafisica, sebbene tuttora, e non di rado, acerbamente impugnata, *ritiene ancora la sua forza e tutto il suo splendore, quasi oro che nessun acido può alterare* ». Perciò, « per evitare gli errori che sono la prima origine di tutte le miserie della nostra età, occorre rimaner fedeli, *oggi ancor più che in altri tempi,* alle dottrine di San Tommaso... Contro quella emancipazione da Dio che oggidì si vanta, egli afferma i diritti della prima verità e l'autorità che ha sopra di noi Iddio supremo Signore ». « Come un giorno fu detto agli Egiziani nel loro estremo bisogno di vivere: *Andate a Giuseppe,* perchè avessero da lui in abbondanza il frumento da alimentare il loro corpo, così ora, a tutti i famelici della verità, noi diciamo: *Andate a Tommaso,* per aver da lui, che ne ha tanta abbondanza, il pascolo della sana dottrina ».

Ad un commentatore di San Tommaso, Francesco Silvestro di Ferrara, che diceva: « Sanctus Thomas est homo omnium horarum », egli non è solo, cioè, l'uomo d'un ora, ma di tutte le epoche, perchè la verità resta e non muta col cambiar di stagioni e di vicende storiche, fa eco il Papa, il quale, di conseguenza, indica nell'Aquinate l'anima della cultura cristiana, di quella cultura cioè organica, che dev'essere il complesso armonico della nostra attività spirituale, religiosa, filosofica, scientifica e pratica, e deve permettere alla personalità nostra di svolgersi e di arricchirsi, assorbendo tutti i contributi di vero, conquistati dall'umanità, dal secolo di S. Tommaso sino ai giorni nostri.

Era ben questo principio, che ci ispirava alcuni anni or sono, quando iniziammo la rivista *Vita e Pensiero* con un grido che suscitò stupore: *Medioevalismo.*

« Noi siamo medioevalisti », scrivevamo allora nel primo articolo del nuovo periodico. E spiegavamo il nostro atteggiamento: « Non ci si fraintenda. Non vogliamo un puro ritorno al Medioevo; non diciamo che si debba rivivere senz'altro il passato. La storia del passato non si ripete mai. Noi siamo medioevalisti, perchè abbiamo compreso essere necessario che l'anima che ispirava la cultura medioevale, — pro-

Digitized by Google

prio quell'anima, ma maturata — ispiri pure la nostra cultura, vivifichi il nostro pensiero contemporaneo. Noi ritorniamo cioè al Medioevo, non per arrestarci e cristallizzarci in esso, ma per trovare in esso le armi efficaci a conquistare l'avvenire, ossia per far sì che, come la Chiesa Cattolica era allora l'anima della cultura, lo sia, o meglio lo divenga anche oggi. Convinti, come siamo, della eterna vitalità del Cristianesimo, della divinità della sua origine e della soprannaturalità della sua missione, noi siamo certi che la Chiesa cattolica dovrà un giorno divenire nuovamente l'anima della cultura e che lo diverrà più presto assai che non lo sperino i timidi suoi figli o che non lo temano i suoi avversarî ».

Si potrà discutere intorno alla espressione da noi allora scelta come un grido di battaglia: « Medioevalismo »; e non è il caso di far questione di parole. Ciò che è certo si è che non vi sono se non due vie da prendere: o la strada indicata da S. Tommaso, che concepisce tutto il sapere e tutta la realtà in una unità sistematica, in una sintesi organica, in cui il principio vivificatore, come illustra Pio XI, è Dio; o la strada tracciata dall'immanentismo moderno, nelle sue forme più o meno sviluppate, in cui si giunge alla negazione del Trascendente.

Celebrare il centenario di San Tommaso significa per noi ricantare la nostra adesione alla prima via e dichiarare ancora una volta la nostra avversione irriducibile all'anima della cultura attuale. Conosciamo troppo bene lo spirito che ci ha dato l'Umanesimo, il Rinascimento, la filosofia moderna, il Liberalismo, la Rivoluzione francese, le conseguenze d'una teoria che ha posto l'uomo o la natura al posto di Dio, per illuderci intorno alla possibilità d'un compromesso fra l'anima di S. Tommaso e l'anima della modernità. Ai pensatori di oggi che ci ricordano l'assurdità di voler conciliare una concezione ispirantesi a Dio con un'altra inspirantesi alla negazione di Dio, non esitiamo a rispondere che siamo d'accordo con loro; solo ci differenziamo quando essi si illudono di aver superato il Tomismo, rendendo immanente il Trascendente, e quando credono che la presente rinascita della Neoscolastica tenda a rinnegare, a cancellare con un tratto di penna, quasi ad annientare tutte le conquiste compiute in ogni campo dopo il Medio Evo.

Questo punto merita una dilucidazione, sia perchè riguar-

Digitized by Google

da la condotta ed i propositi nostri nell'ora attuale, sia per dissipare certe idee che anche di recente si sono ristampate con la massima tranquillità, mentre si tratta di illusioni e di equivoci.

L'antitesi tra la cultura cristiana e la cultura moderna, il cozzo di queste due anime, trae come conclusione inesorabile che la filosofia nostra non potrà mai sottoscrivere *un programma di adattamento*, espressione significativa, oggi da molti ripetuta.

E' strano che uomini colti, e non certo privi di spirituale finezza, si ostinino ad attribuire alla Neoscolastica una simile intenzione ed un simile proposito, se non espressamente dichiarato, certo praticamente voluto. Proprio in queste ultime settimane Giuseppe Prezzolini in un suo volume su *La cultura italiana* si faceva eco dell'idea suaccennata; e discorrendo di me, dell'Università Cattolica del Sacro Cuore e del centro di studî che da Milano, dalla Società Editrice « Vita e Pensiero » irraggia la sua influenza sull'Italia tutta, dopo parole cortesi e serene, dopo elogi generosi dei quali debbo essergli grato, riassume con una frase la nostra « non comune attività », definendola « uno dei tentativi di dare veste moderna e vitalità al Cattolicismo ». « Certamente — prosegue il Prezzolini — il Cattolicismo in Gemelli e negli altri che lavorano con lui, dimostra di poter stare accanto ad ogni cosa: al microscopio e al telescopio, allo schedario e alle citazioni dei testi, agli studî psicologici e filosofici; ma è una vicinanza tutta esteriore, un accompagnamento senza fusione intima, e non si può dire che ne esca fuori una creatura vivente. Il tentativo prova la robustezza e resistenza dell'uomo, non la capacità prolificatrice dell'idea. Anche col Cattolicismo si possono impiantare solide industrie, come parecchi Ordini monastici hanno fatto vedere; ma ciò non prova altro che la religione cattolica ha una grande *facoltà di adattamento* ». In una parola, secondo il Prezzolini e parecchi nostri avversari, noi Neoscolastici saremmo dei politicanti avveduti, intenti a rivestire il cadavere di un'idea superata secondo il figurino dell'ultima moda, per poterla introdurre nella società attuale, munita con tutti i gingilli dei laboratorî, con

Digitized by Google

tutti gli ornamenti dell'erudizione contemporanea. Il superficialismo comune può essere colpito nella sua fantasia dall'abbigliamento esteriore; il filosofo moderno, al contrario, tasta il polso, cerca il battito del cuore, chiede un fremito di vita e non trova se non la glaciale freddezza d'un morto. Ed allora, mentre constata il decesso avvenuto parecchi secoli or sono, il filosofo moderno ci getta sul volto un'occhiata ironica e ci domanda con quale coerenza noi, nemici della cultura attuale, vogliamo ricoprire il defunto pensiero tomista con le attraenti vesti della modernità, in qual modo cioè si possa da una lato proclamarsi avversari irriduttibili del presente e dall'altro adattarsi e civettare con esso.

Purtroppo coloro che oggi parlano e scrivono così — e sono moltitudine — non hanno mai riflesso alla differenza essenziale che esiste fra *adattamento* ed *assimilazione*, fra una tattica pratica ed un processo vitale, fra il mezzuccio di chi striscia per inoltrarsi e per ascendere e l'affermazione energica di chi si sviluppa per una forza immanente al suo organismo.

Dire *adattamento* equivale ad esprimere la *passività* di un'idea, influenzata dall'ambiente esterno, dalle correnti agitantisi intorno ad essa, dagli uomini che la pensano diversamente. L'adattamento significa riconoscere il diritto di esistenza degli altri sistemi, significa rinunciare alla propria vita, abdicare al proprio trono. La verità è intransigente; non può ammettere accanto a sè un'altra sovrana; non sopporta un... regime rappresentativo democratico, che le ponga vicino i rappresentanti dell'errore. La verità è essenzialmente unità; è bensì unità nella molteplicità, ma sempre *unità;* molte idee, al cospetto della verità, sono il confusionismo e l'errore. In un organismo non si può dare che un'anima sola; due anime importerebbero due esseri; e adattarsi al momento storico che si attraversa, sarebbe riconoscere una esistenza di diritto di un'altra verità, la quale necessariamente sarebbe la negazione della prima.

Il processo di *assimilazione* è ben diverso. Innanzi tutto, l'assimilazione dice *attività* e non un'attività *au dehors*, *ab extrinseco*, ma un'attività *au dedans*, *ab intrinseco*. Ogni essere vivente, ogni forma di vita, ogni organismo, non solo è capace di assimilazione, ma questa resta una condizione ed una prova della sua vitalità. E la verità, appunto perchè tale,

Digitized by Google

ha una potenzialità assimilatrice meravigliosa; ogni vero, quanto più è in alto nella scala dei valori teoretici, abbraccia tutti gli altri veri subordinati, ossia li assimila. Dio, che è la Verità suprema, non può evidentemente assimilare nulla, nel senso che, essendo perfetto, esclude ogni mutazione, ma Dio implica tutti gli esseri; in Lui l'assimilazione non è possibile, non in quanto vi siano esseri e verità all'infuori di Lui e da Lui non assimilabili, ma in quanto tutto già dipende dal suo Essere. Perciò, se una filosofia è vera, deve presentare questa caratteristica: di poter assimilare ed incorporare nel suo sistema e di vivificare col suo spirito ogni e qualsiasi altro vero, che la mente umana investiga e scopre. Se una religione, se il Cattolicismo è vero, nulla deve esistere di vero e di bene, che non possa essere assorbito ed animato da esso.

Quando, dunque, la Neoscolastica assimila tute le sane conquiste della scienza e della speculazione, dal Medio Evo in poi, non dà prova di adattamento, ma al contrario dimostra la sua vitalità. Ciò che essa respinge è l'*anima* della *cultura* moderna, perchè questa non è verità, ma errore, e porta non la vita, ma la morte; in questo senso, come dissi poc'anzi, noi siamo i nemici della modernità e ci proclamiamo Medioevalisti; il che non toglie che *assimiliamo* tutta la cultura moderna, appunto perchè vogliamo essere uomini del secolo ventesimo e non del secolo decimoterzo.

Per illustrare questo concetto dell'*assimilazione*, ben diverso — ripeto — dall'altro concetto prezzoliniano dell'*adattamento*, mi preme insistere sopra un punto fondamentale.

L'assimilazione importa non una abdicazione della propria idea, ma la conservazione e lo sviluppo di essa. Assimilando, noi non cessiamo di esser noi; non diveniamo ciò che assimiliamo; ma, viceversa, trasmutiamo in noi la sostanza assimilata. Uno sguardo alla storia della filosofia moderna e contemporanea può servirci a chiarire l'idea.

Nel secolo XIX varie volte fu sventolata da pensatori cattolici la bandiera dell'assimilazione, mai quella dell'adattamento. I nomi di Antonio Rosmini e di Vincenzo Gioberti ne sono una prova; e, se non possiamo accettare i loro sistemi, non è già per il programma splendido che essi si erano pro-

Digitized by Google

posti, ma per il modo di attuazione. Il veleno non deve essere assimilato; e quando nell'organismo della filosofia cristiana si cerca di immettere il principio del soggettivismo e dell'ontologismo immanentistico, si va non verso lo sviluppo, ma verso la rovina.

Ma, prescindendo dal movimento rosminiano e dalla concezione di Gioberti, verso la fine del secolo scorso e agli inizî del secolo ventesimo, noi abbiamo assistito ad uno sforzo di assimilazione per opera di quella corrente complessa, e non sempre omogenea, che passò alla storia col nome di Modernismo, che Pio XI nella sua enciclica ancora una volta condanna. Fare un confronto fra l'assimilazione della cultura moderna vagheggiata dal Modernismo e quella voluta dalla Neoscolastica italiana, sarà il mezzo migliore per tracciare le linee principali e maestre del nostro lavoro e delle aspirazioni ardenti di chi combatte per la difesa del pensiero tomistico.

Prendiamo uno dei più noti tra i modernisti francesi, Edouard Le Roy, ed esaminiamo il suo sogno, in parte anche realizzato in alcuni saggi.

Il Le Roy è ammiratore della *philosophie nouvelle;* e per lui la « filosofia nuova » è senz'altro il bergsonismo. Al di sopra di ogni filosofo antico e moderno sta per il Le Roy il suo Henri Bergson. La Scolastica medievale, S. Tommaso e la Somma, in breve il pensiero cristiano antico, fu un momento dell'evoluzione filosofica, uno stadio nello sviluppo culturale, una fase sorpassata. Non è, quindi, il Tomismo che deve assimilare la modernità; tutt'altro!

Mentre per noi le Somme dell'Aquinate sono la sintesi cristiana più felice; mentre per noi, quella sintesi nelle sue mura maestre è sicura ed eterna; mentre quindi vogliamo partire di là, conservare quell'*anima*, quell'organismo, e far assorbire da esso ciò che di vero e di bello e di buono i secoli successivi hanno portato; il Le Roy, invece, rigetta la vitalità del tomismo. Nel suo articolo sulla *Scolastique et philosophie moderne*, apparso nel *Demain* (15 giugno 1906), egli chiaramente dice che la verità non è staticità, ma è dinamicità; non nel senso che si sviluppa restando sè stessa e mantenendo la propria personalità, ma nel senso che essa è movimento, progresso, durata ininterrotta. « Proposizioni o sistemi sono delle tangenti alla verità, tangenti che indicano momentaneamente la direzione della curva, ma che non l'indicano mai se

Digitized by Google

non momentaneamente. La verità traspare sopratutto nella loro successione dinamica ». Bergson, e non S. Tommaso, dev'essere il punto centrale, la base per questo processo di assimilazione, che il cattolico deve compiere.

Ed il Le Roy ne esperimenta l'attuazione. Il suo famoso articolo, pubblicato nella *Revue de métaphysique et de morale*, rispondendo al problema: *Comment se pose le problème de Dieu*, ci dice in che modo dobbiamo concepire l'esistenza di Dio, secondo i principî borgsoniani; e concludeva che « l'affermazione di Dio è l'affermazione della realtà morale, come realtà autonoma, indipendente e irreduttibile... In questo senso si può ben dire che, per noi, Dio non è, ma diviene. Il suo divenire è il nostro progresso stesso, e, come ogni progresso, non potrebbe essere oggetto di analisi concettuale, ma solo di intuizione vissuta ». Nel *Dogme et critique* il Le Roy applica il suo procedimento al dogma, partendo dal principio che il cattolico deve accettare il dogma come regola d'azione e come prescrizione pratica, ma « conserva tutta la libertà di farsi, della personalità divina, della presenza reale o della risurrezione, la teoria, la rappresentazione intellettuale che vorrà. Egli resta padrone d'accordare la sua preferenza alla teoria che più gli aggradirà, alla rappresentazione intellettuale che giudicherà migliore ». E siccome il Le Roy è un bergsoniano, egli cerca di concepire il dogma secondo le sue teorie filosofiche, suscitando la nota polemica intorno alla questione che la *Quinzaine* aveva proposto col suo articolo: *Qu'est-ce qu'un dogme?*

E' inutile che io mi dilunghi. L'accenno breve è più che sufficiente per mostrare la differenza essenziale fra il metodo modernistico ed il nostro. Là, v'è la filosofia moderna che dice d'aver assimilato la filosofia antica; secondo noi, è la filosofia antica che deve assorbire gli elementi di vero della cultura moderna. Là, il cattolicesimo dovrebbe adattarsi alla mentalità attuale; secondo noi, la mentalità attuale deve adattarsi al pensiero cristiano. Là, invece di assimilare, si resta assimilati; secondo noi, è San Tommaso, è il suo sistema che è l'organismo vivo e assimilatore. Fra la concezione nostra e quella del modernismo non solo c'è una differenza, ma c'è addirittura un'opposizione.

Digitized by Google

Un altro modo di assimilazione, che occorre escludere recisamente è quello di alcuni, troppo inclini al concordismo.

Il concordismo non è esistito e non esiste soltanto nelle scienze bibliche; fa capolino talvolta anche in filosofia. Ed è un metodo sbagliato, pericoloso, privo di ogni senso elementare di profondità.

Tutti noi ricordiamo le pagine sarcastiche e le sferzate che il Padre gesuita Hummelauer dedicava ai volonterosi, decisi a confrontare sempre il testo biblico coi risultati della scienza ed a trovarvi « non la pretesa contraddizione, ma un sorprendente accordo ». Si noti: l'accordo regnava persino con le teorie congetturali degli scienziati. E quando queste cambiavano, quando la scienza enunciava nuove ipotesi, magari in contraddizione con le prime, il concordismo scorgeva ancora accordo sorprendente. Con un coraggio ammirevole e con costanza degna di miglior causa, esso « si prefiggeva il compito di Sisifo: quando credeva di aver trascinato il macigno sulla cima del monte, se lo vedeva rotolare di nuovo a valle e il suo lavoro ricominciava da capo ».

Press'a poco un fenomeno simile avviene anche negli studî filosofici. Potremmo fare delle citazioni; le tralasciamo solo per eccesso di indulgenza. Ma non possiamo tacere che quando si asserisce che lo spirito di Benedetto Croce e l'Io trascendentale di Giovanni Gentile sono affermazioni dell'esistenza di Dio; quando senza nessun senso storico e senza nessuna penetrazione filosofica si confonde il Dio trascendente del Cristianesimo e della Scolastica col Dio immanente del Neohegelismo, è il caso di stracciarsi le vesti e di augurarsi una maggiore serietà.

Qual'è dunque, l'assimilazione da noi propugnata, che forma il nostro miglior atto di omaggio al grande Maestro, a S. Tommaso, in questa data centenaria, in quanto con esso affermiamo la perenne vitalità del Tomismo?

La risposta, oramai, non è data da parole programmati-

Digitized by Google

che vaghe, ma da fatti concreti. Sono quasi quattordici anni che la Neoscolastica italiana, sul campo schiettamente filosofico, nell'ambito delle ricerche scientifiche di biologia e di psicologia, sul terreno della volgarizzazione e persino nel campo politico e sociale, sta mostrando cosa intendiamo noi col programma dell'assimilazione.

C'è in tutto il nostro lavoro di questi anni, dalla fondazione della *Rivista di Filosofia neoscolastica* nel 1909 alla fondazione di *Vita e Pensiero* nel 1914, e all'inaugurazione nel 1921 dell'*Università Cattolica del Sacro Cuore*, una continuità di pensiero direttivo, che a molti può anche sfuggire, ma che costituisce la nostra forza ed il segreto della nostra operosità.

Noi, certo, non diciamo di non aver avuto istanti di incertezza, passi malsicuri, momenti di esitazione. Diciamo soltanto che, anche attraverso le gallerie oscure e inevitabili, abbiamo sempre proceduto innanzi con lo stesso treno, con l'identico scopo, secondo una linea immutata, seguendo la quale ci siamo trovati alla luce del sole, alla gioia di una chiarità illuminatrice confortante, che ci sprona oggi al lavoro quotidiano con la sicura coscienza dell'esito.

In apparenza le direttive seguite da noi possono sembrare contrastanti; ma non lo sono. Un'attenta considerazione coglie l'unità di esse, sia pure nella varietà delle questioni trattate e delle esigenze tattiche.

Nato all'indomani del crollo modernistico, quando la desolazione delle macerie impressionava molti credenti, il movimento neoscolastico italiano cominciò a porre come pietra miliare la filosofia di San Tommaso, quella sintesi medievale, che, fondata, sul valore oggettivo del pensiero e sulla concezione di questo come sapere assoluto, era « in grado di ricavare il massimo frutto dai risultati delle scienze naturali, storiche e biologiche » ed offriva « un fondamento oggettivo e razionale alle dottrine pratiche ed alla religione ».

A Lovanio, sopratutto, erano allora rivolti i nostri sguardi. Ed il motivo era evidente. La gloriosa Università belga aveva nell'epoca del positivismo trionfante, in mezzo all'ubbriacatura scientifica del secolo XIX, espresso ed attuato il programma di assimilazione della scienza moderna da parte della filosofia perenne. Non erano i fatti scientifici, che negavano la metafisica di S. Tommaso; era piuttosto l'elaborazione

Digitized by Google

meccanicistica di essi. Quel periodo, a cui risponde il mio *Enigma della vita*, i miei saggi sulla psicologia sperimentale ed introspettiva e sulla evoluzione, non è stato superato, nè nessuno dei nostri amici l'ha negato, anche se esso non esauriva tutti i problemi, ma solo ne risolveva alcuni. La spiegazione della vita e dei fenomeni vitali, allora come oggi, non può essere seriamente trattata se non con quel metodo; e sarebbe insulso, in nome di quattro frasi molto astrattistiche anche se sono affermatrici di concretezza, disprezzare i contributi che la biologia può e deve portare per risolvere l'enigma della vita. E lo stesso si ripeta della psicologia. Anzi, dirò di più: non solo non dobbiamo sconfessare nulla di quelle ricerche e di quel metodo; ma abbiamo sentito il dovere di continuarle, di perfezionarle, di svilupparle. I laboratorî di biologia e di psicologia sperimentale dell'Università Cattolica sono un frutto di quell'orientamento, che non ci sentiamo certo di abbandonare per seguire una facile moda, la quale con una sicumera ridicola, e troppo sovente con una ignoranza spaventosa, di ciò che sono le ricerche scientifiche, vorrebbe sostituire enunciati aprioristici ai dati dell'esperienza. La tradizione aristotelica e tomistica vive nei nostri laboratori, che, se hanno tutto l'arredamento voluto dalle moderne esigenze, sono però ispirati dall'anima antica e rappresentano per noi l'istrumento indispensabile per l'assimilazione della scienza da parte della filosofia.

Vi fu un secondo periodo nella storia della Neoscolastica italiana: quello che riguarda la posizione nostra di fronte all'Idealismo. Ed anche qui, a costo di sorprendere qualcuno, credo di poter asserire, che, all'infuori di qualche incertezza, vi fu un'adesione costante al programma iniziale.

Se, ad esempio, si considerano attentamente le due opere di Emilio Chiocchetti: *La filosofia di Benedetto Croce* e *La filosofia di Giovanni Gentile*, si vedrà come i capisaldi della Scolastica fossero rigorosamente sostenuti. Il dualismo di essere e di conoscere, di oggetto e di soggetto, di anima e di corpo, di Dio e di creatura, la assolutezza e la oggettività della conoscenza e perciò l'avversione ad ogni specie di relativismo; la tesi dell'essere come realtà ontologica, sono principî che il Chiocchetti, a torto accusato di idealismo, sempre ha difeso. « Per quanti sforzi di pensiero si facciano — scrive egli nell'*Introduzione* al primo volume — non si vede la pos-

Digitized by Google

sibilità di un divenire che non sia *divenire di un essere e da un essere*, che, in quanto è non diviene, che è dunque, distinto e trascendente in rapporto a ciò che diviene ». E sarebbe facile moltiplicare le citazioni e documentare con schiacciante evidenza come le dottrine scolastiche intorno all'*objectum* non già creato dalla attività del nostro pensiero, ma ricreato dal *soggetto*, come anche le altre dottrine sulla persona, sulla individualità, sulla spiritualità, sulla libertà e sull'immortalità dello spirito umano, abbiano avuto nel Chiocchetti un assertore non tepido nè dubbioso.

Certo, egli, con la sua teoria sul carattere economico dei concetti astratti ha colpito un punto importante, che, fra l'altro, risguarda anche il valore della scienza. Ma anche qui, si osservi che il Chiocchetti ha mai negato il valore della scienza in quanto esperienza storica, in quanto percezione della realtà; ben lungi dal dichiarare prive di carattere conoscitivo tali esperienze, anch'egli ne fa il fondamento del sapere; solo rifiuta il significato teoretico delle generalizzazioni scientifiche, che a lui sembrano (ed in ciò io dissento da lui) schematizzazioni dell'esperienza, elaborazioni del materiale storico o percettivo, dotate d'un'importanza puramente economica.

Cosicchè, pur essendo cambiato l'oggetto dello studio e dell'indagine, anche nel prendere posizione di fronte all'Idealismo, la Neoscolastica italiana non è venuta meno al suo punto di partenza, come ne fanno fede altresì i lavori dei nostri amici, dai saggi di Francesco Olgiati su *La filosofia di Enrico Bergson*, su *Un pensatore americano, Josiah Royce* e sull'*Anima di S. Tommaso*, alle diverse pubblicazioni di Amato Masnovo, di Giuseppe Zamboni, di P. Cordovani e di tutti coloro che si sono stretti intorno alla *Rivista di Filosofia Neoscolastica*.

Un caso, un caso solo di *adattamento* non può venirci rimproverato, mentre i tentativi sereni e severi di *assimilazione* si sono succeduti con un successo che è misurato dall'apprezzamento che di ciò è fatto dai seguaci delle varie scuole. Fra alcuni anni, quando la Facoltà di filosofia della nostra Università avrà dato i suoi frutti e le altre Facoltà avranno con questa cooperato armonicamente agli sforzi di assorbire tutto ciò che è assimilabile nella cultura moderna, si comprenderà il significato vero del programma che tante volte io ho

Digitized by Google

enunciato e fu spesso male interpretato, anche nel campo nostro: *ripensare San Tommaso in funzione delle esigenze del pensiero attuale.* Il nostro ripensamento ha come punto di partenza la dichiarazione implacabile di lotta aperta all'*anima* della scienza e della filosofia di oggi, ossia l'inimicizia assoluta con il Positivismo e l'Idealismo; ma ha anche, come sviluppo, quell'assimilazione della quale ho parlato e che costituirà la prova più bella della giovinezza eterna dell'idea tomistica.

Nella primavera del 1924, in occasione del settimo centenario dell'Università di Napoli, si riunirà in quella città un Congresso internazionale di filosofia. Ed una delle sedute a classi riunite sarà dedicata ad una solenne commemorazione di San Tommaso d'Aquino, che fu uno dei primi lettori di quel glorioso Ateneo. L'aula, dove è risonata la voce del Dottore Angelico, oggi contraddistinta da una antica iscrizione latina, sarà restaurata e, con un discorso del Card. Mercier sarà salutato lo scrittore della *Somma Teologica.*

Tutti possono ben comprendere come quella festa commemorativa avrà una eco nei cuori nostri, anelanti ad una sintesi cristiana, che sia svolgimento della sintesi tomistica. Noi però, ci auguriamo che la figura di San Tommaso non venga solo celebrata con un discorso accademico; ma quanti amano la sua dottrina immortale, la facciano echeggiare, più che nelle anguste pareti d'una storica aula, sotto il libero cielo d'Italia, vivificando con essa la speculazione filosofica, la ricerca scientifica, l'attività pratica individuale e sociale, in una parola tutta la storia del popolo nostro. L'aula dell'Università di Napoli sia come il terreno sacro, dove le radici della Scolastica si sono sprofondate; ma la pianta si innalzi fuori, al sole del secolo nostro, e protenda i suoi rami robusti verso l'avvenire.

Digitized by Google

CAN. DOTT. AMATO MASNOVO
Professore di filosofia scolastica nell'Università cattolica del Sacro Cuore

LA NOVITÀ DI S. TOMMASO D'AQUINO

Guglielmo De Toco, come giunge nella sua vita di S. Tommaso d'Aquino a discorrere dell'insegnamento impartito a Parigi dal suo eroe in qualità di baccelliere, ha queste parole: « Erat enim *novos* in sua lectione movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens, et *novas* reducens in determinationibus rationes, ut nemo qui ipsum audisset *nova* docere et *novis* rationibus dubia definire, dubitaret quod eum Deus *novi* hominis radiis illustrasset, qui *statim* tam *certi* coepisset esse judicii ut non dubitaret *novas* opiniones docere et scribere quas Deus dignatus esset *noviter* inspirare (1) ».

Par bene che Guglielmo De Toco, questo quasi contemporaneo di San Tommaso e sicuramente eco dei contemporanei, vedesse nel suo confratello domenicano un innovatore — saggio innovatore — fino dai suoi primi passi nell'insegnamento parigino. In verità anche oggidì non c'è, tra i cultori del tomismo, chi non affermi la novità di San Tommaso d'Aquino: se non in quanto egli abbia introdotto elementi nuovi, almeno nel senso che egli ravvivò con una sintesi *personale* gli elementi messi a sua disposizione dalla cultura del tempo. Ma poi non si determina *in concreto* il lato personale cioè caratteristico e nuovo della sintesi tomistica, e ci si accontenta di vedute molto generiche, quando non anche ci si limita

---

(1) GUILLELMUS DE THOCO, *Vita S. Thomae* (Bollandisti, Acta Sanctorum 7 marzo), c. III, p. 663. Fa coro al De Toco il Calo nella sua *Vita S. Thomae Aquinatis*, come si può vedere sotto il capitolo IX a p. 28 dell'edizione del Prümmer, dove è parola dell'insegnamento di S. Tommaso baccelliere. Ecco le parole del Calo: « ...*novos* movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens, *novas* adducens in determinationibus rationes, non dubitans *novas* opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus est ei *noviter* inspirare ».

Digitized by Google

a semplici giustapposizioni. Questo brevissimo studio vuol essere un tentativo in ordine a fissare, quanto più concretamente è possibile, l'elemento personale della sintesi tomistica; anzi, più esattamente, della sintesi tomistica in un *dato momento* (cioè verso il 1260), e in *un dato campo* cioè il campo della metafisica ch'è il campo più fecondo dell'attività filosofica.

I.

Nel commento alle sentenze di Pier Lombardo, libro di giovinezza composto a Parigi tra il 1254 e il 1256, San Tommaso affronta la questione se possa venire stabilito per ragione, oltre che per fede, essere stato il mondo non solo creato, ma creato ab aeterno (1). Già prima di San Tommaso, Alessandro di Hales nella sua Somma teologica, là dove discorre dell'eternità di Dio, si era posto il problema « An *soli* Deo conveniat aeternum esse, hoc est principio fineque carere (2) »e l'aveva risolto affermativamente con argomenti di pura ragione. « *Mundum esse ab aeterno sive sine principio est impossibile*: quia esse aeternum sive esse sine principio durationis repugnat creaturae *sive ei cujus* (3) est *esse a Deo in diversitate substantiae.* In ratione enim creaturae in quantum hujusmodi est esse ab alio *de nihilo* et sic de ratione creaturae est habere esse *post non esse* et ita habere *principium durationis.* Cum ergo constet mundum et creata esse creaturas vel entia a Deo *in diversitate substantiae*, impossibile erit mundum et creata esse aeterna vel non habere principium suae durationis (4) ». Adunque per Alessandro di Ha-

(1) Sancti Thomae Aq. Commentum in IV Libros Sententiarum; Libr. II, Distinctio I, Q. I, a. V: Utrum mundus sit aeternus.

(2) Alexander De Hales (1170-1245), *Universae Theologiae Summa*, Pars I, Q. XII, Membrum VIII, An soli Deo conveniat aeternum esse, ecc. (Ed. veneta, 1575).

(3) Il testo legge, ma scorrettamente: *sive ejus quod.*

(4) Alexander De Hales, Ibidem. Do qui in nota il seguito del passo, affinchè ne traspaia meglio il significato preciso. « Est igitur hic ordo rerum. Est enim aliquid quod procedit ab alio *in identitate substantiae*, et est cooeternum illi sed non ejusdem personalitatis, sicut Filius vel Spiritus Sanctus est cooeternus Patri.

Digitized by Google

les *essere dal niente*, come succede al mondo che procede da Dio *in diversitate substantiae*, implica di essere *dopo il niente*: perciò essere il mondo creato o fatto *dal niente* implica che il mondo sia creato o fatto *dopo* il niente cioè non ab aeterno ma con principio. Così il mondo si rivela come incominciato alla indagine della ragione umana. Questa identica posizione e quanto alla soluzione e quanto all'argomentazione è mantenuta fedelmente anzi riaffermata con maggiore vivacità dall'altro parimenti grande francescano, S. Bonaventura (1221-1274), che commentava a Parigi le sentenze di Pier Lombardo contemporaneamente a San Tommaso d'Aquino.

Ecco le parole che ci interessano del commento di San Bonaventura a proposito della questione « *Utrum mundus productus sit ab aeterno an ex tempore* ». — Dice dunque San Bonaventura: « Respondeo dicendum quod ponere mundum aeternum esse sive *aeternaliter* productum, ponendo res omnes *ex nihilo* productas, omnino est contra veritatem et rationem, *sicut ultima ratio probat;* et adeo contra rationem ut nullum philosophorum *quantumcumque parvi intellectus* crediderim hoc posuisse. Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem (1). L'*ultima ratio* poi, a cui fa appello S. Bonaventura, è quella stessa che sopra riportamo dall'Halensis. Ma perchè è presso S. Bonaventura ha un maggiore sviluppo, giova trascriverla qui nella sua espressione letterale « Ultima ratio ad hoc est: impossibile est quod habet esse *post* non esse habere esse aeternum quoniam hic est implicatio contradictionis; sed mundus habet esse *post* non esse; ergo impossibile est esse aeternum. Quod autem habeat esse *post non esse* probatur sic: omne illud quod *totaliter* habet esse ab aliquo producitur ab illo *ex nihilo;* sed mundus *totaliter* habet esse a Deo; ergo mundus *ex nihilo;* sed non *ex nihilo* materialiter (cioè quasi da materia costitutiva); ergo *ex nihilo* originaliter (cioè almeno *post* nihilum, ossia con posteriorità in fatto di durata (2).

Et est aliquid quod procedit non consubstantiale et non est ejusdem personalitatis cum illo a quo procedit nec est cooeternum illi. Talis est omnis creatura raspectu Dei. Prima ergo processio facit unam distinctionem tantum scilicet in personalitate; secunda vero duplicem scilicet personalitate et *duratione* ».

(1) Commentum in IV libros Sententiarum, L. II, Dist. I, P. I, Art. 1, Q. II. (Edizione di Quaracchi).

(2) Riporto qui il resto del passo, affinchè appaia anche me-

Digitized by Google

Se queste ultime parole manifestano la parentela spirituale di S. Bonaventura con Alessandro di Hales, il tono vivace di quelle citate al primo posto ci avvertono che S. Bonaventura ha di mira taluno o taluni che introducono novità (indegne di filosofi, al dire del medesimo S. Bonaventura) sul punto in discussione: e questo taluno o questi taluni non devono essere molto lontani dal baccelliere francescano.

Ma non è soltanto la scuola francescana, vuoi anteriore vuoi contemporanea a S. Tommaso, che si rifiuta di ammettere come possibile l'eternità del mondo. La pensa così anche il domenicano Alberto Magno (1193-1281) (1), maestro di S. Tommaso, nella sua *Summa de creaturis*. Quivi nella Parte II, trattato I, Q. LXXXVIII sotto l'articolo I « Utrum mundus sit aeternus » leggiamo così: « Sed quia sunt quidam philosophi qui hoc (la creazione) concedunt, sed dicunt nihilominus quod mundus duravit ab aeterno et tamen a prima causa creatus est; sicut radius a sole, cum tamen cooevus sit soli... objiciamus contra hoc sic: In *omnibus* his in quibus creatum (causatum?) *cooevum* est causae, causa secundum proprietatem suae formae producit illa et non ministrat eis substantiam sicut patet; lumen enim a sole non accipit naturam in qua sit sed potius ab aëre. Similiter... Sed mundus substantiam et formam et quidquid est habet a prima causa. Ergo de necessitate erit (2) *post ipsam* secundum durationem esse et substantiae; et hoc non est simile de radio (3) » — Anche qui l'argomentazione si riduce finalmente a dire che dove si ha la produzione della cosa secondo la forma e la sostanza cioè, come dice S. Bonaventura, *totaliter*, ossia *ex nihilo*, bisogna che l'effetto sia *posteriore* alla causa anche in fatto di durata. Nè il significato delle surriferite parole può venire sminuito da talune espressioni dell'articolo « Utrum actus crea-

---

glio l'affinità di San Bonaventura con Alessandro di Hales: « Quod autem omne quod totaliter producitur ab aliquo *differente* per *essentiam* habeat esse ex nihilo, patens est. Nam quod *totaliter* producitur, producitur secundum *materiam* et *formam*. Sed materia non habet ex quo producatur quia non ex Deo: manifestum est igitur quod ex nihilo. *Minor* autem, scilicet quod mundus a Deo totaliter producatur, patet ex alio problemate ».

(1) Seguo la cronologia del Pelster, *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen*, Freiburg un Bregau, Herder, 1920; pag. 52, 93.

(2) Il testo legge, ma erroneamente: *erunt*.

(3) Ediz. di Lione, 1651, tomo XIX, p. 352.

Digitized by Google

tionis sit naturalis vel miraculosus (1) » : le quali espressioni sono abbastanza confuse nel testo attuale, e, sebbene contengano in germe delle preoccupazioni che si faranno strada poi, non hanno pel momento altra portata se non quella di avvertire che la affermazione razionale della creazione — con o senza cominciamento — non poteva essere fatta che *dopo* la rivelazione. Però la dimostrabilità *attuale* della creazione e della sua temporaneità non è negata: e il procedimento, non contornato da riserve, del passo riportato sopra testimonia appunto la convinzione, in Alberto Magno, di questa dimostrabilità.

L'opinione circa l'eternità del mondo espressa nella *Summa de creaturis* (1245-1248) — prima di tempo fra le grandi opere di Alberto Magno — è ripetuta nella *Summa theologica* albertina, composta negli ultimi anni di vita (2).

Quivi anzi dopo aver discorso della creazione e avere detto che i relativi argomenti « *de necessitate concludunt* (3) », si fa ad addurre argomenti per l'incominciamento del mondo, e non sa trattenersi dallo scrivere in proposito: « et licet haec *certissime probata sint*, tamen sunt qui dicunt quod cum dicitur « creatura fit ex nihilo » *nihil* praecedit creaturam *natura*, non *ordine durationis*... Sed hoc dictu mirabile est (4) ».

Parrà quindi un po' forte che il Rohner in un suo, per altro, utile lavoro affermi che Alberto Magno nella *Summa Theologica* sottrae alla ragione umana la dimostrabilità della creazione del mondo e, naturalmente, quella d'avere il mondo effettivamente incominciato o no (5). Va concesso invece che

---

(1) *Summa de Creaturis*, P. 1, T. 1, Q. 1, a. VIII.

(2) PELSTER, *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften* Alberts des Gros sen., p. 175

(3) *Summa Th.*, P. II, Tr. I, Q. II, a. I: Quo actu primum principium sit principium omnium et universi esse. (Vol. XVIII, p. 6).

(4) *Summa Theologica*, II Pars, Tr. I, Q. IV, quaestio *incidens* II: Utrum haec duo compossibilia sint secundum intellectum, scilicet quod mundus a Deo sit factus et tamen duratione hoc modo sit aeternus quod duratio ejus initium non habuerit. (Vol. XVIII; p. 62).

(5) ROHNER, *Das Schöpfungproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin* (Beiträge... Münster i. W. 1913). A p. 136 leggiamo: « Inder *Summa theologica* drückt sich Albertus Magnus folgendermassen aus: *Unter der Voraussetzung*, dass die Welt geschaffen ist, *und dies wissen wir nur durch die Offenbarung*, ist eine ewig-geschaffene Welt unmöglich ». Adunque per Alberto Magno nella *Summa Th.* (secondo il Rohner)

Digitized by Google

Alberto Magno non mantenne costantemente questo suo modo di vedere. Nelle opere intermedie, quali il commento ai quattro libri delle sentenze di Pier Lombardo (composto poco dopo la *Summa de creaturis*) e il commento ai libri fisici di Aristotele (composto tra il 1250 e il 1270) (1). Alberto Magno non solo sottrae alla dimostrazione razionale l'incominciamento del mondo ma la sua stessa creazione: seguendo in ciò l'ebreo arabizzato Mosè Maimonide (1135-1204) e il suo famosissimo libro More Nebuchim o guida dei perplessi. Mi limito a citare alcuni passi dal commento alle sentenze (2). Alberto Magno, discutendo nel libro secondo (distinzione prima, articolo ottavo) il problema « An creare sit opus miraculi », risponde affermativamente: e si esprime in proposito con ben altra chiarezza e risolutezza che non nella « Summa de creaturis ». Ecco le sue parole: « Dicendum quod creatio proprie est opus divinum. Nobis autem videtur mirabile eo quod non possumus in id: *quia non subjacet demonstrationi rationis* ». Conformemente a questo suo modo di sentire, Alberto Magono nel precedente articolo *primo* aveva esibita una dimostrazione della creazione tutta poggiata su argomenti di autorità. Ed ecco ora come il grande domenicano si esprime sull'incominciamento del mondo: « Absque dubio nihil *probabilius* etiam secundum rationem est quam quod mundus incoeperit, sicut dixit Moyses, et hoc *fide* tenendum » (3).

II.

Dal fin qui detto risulta che fra Mosè Maimonide e Alberto Magno (commentatore di Pier Lombardo e di Aristotele) da una parte e Alessandro di Hales e San Bonaventura

---

non è possibile dimostrare con la ragione la creazione del mondo: però il mondo *nell'ipotesi* della creazione deve avere incominciato.

(1) PELSTER, *Opera cit.*, p. 175.

(2) ROHNER, *Das Schöpfungsproblem...* p. 49 e ss. Vi è copia di passi tolti dal commento ai libri fisici di Aristotele. Specialmente merita attenzione quello di p. 79 n. 2. Quivi Alberto Magno, richiamando la sua miglior prova per l'incominciamento del mondo, soggiunge: « nec tamen dicimus quod sit demonstrativa ». Il Rohner non si ferma in particolare sul commento alle sentenze, dove Alberto Magno si esprime con la maggiore chiarezza e risolutezza.

(3) Lib. II, Dist. 1, art. X: An Aristoteles sufficienter determinavit mundum esse aeternum, sicut ei imponitur.

Digitized by Google

dall'altra l'opposizione non potrebbe essere maggiore. Però se si guarda la cosa bene addentro, si riscontra che i quattro hanno un elemento comune. Essi fanno solidali le due tesi filosofiche della creazione e dell'incominciamento del mondo: o affermandole insieme o negandole insieme. Quale atteggiamento assume S. Tommaso di fronte a tutti costoro? Egli distrugge la solidarietà, affermando la dimostrabilità filosofica della creazione e negando la dimostrabilità filosofica d'un incominciamento del mondo. E la sua negazione resta senza ondeggiamenti per tutta la vita come la sua affermazione: talchè se egli non fu forse il primo ad assumere questa nuova posizione, certo ne fu il più valido assertore dal giovanile commento su le sentenze di Pier Lombardo (1254-1256) al virile opuscolo *Contra murmurantes* (1270) (1). Aggiungo che egli ne fu incontrastatamente il più grande fecondatore. Io non voglio discutere qui se S. Tommaso abbia infranto con o senza diritto la tradizionale solidarietà fra l'*ex nihilo* e il *post nihilum*. Par bene ad ogni modo che il giovane baccelliere di Parigi, probabilissimamente di non ancora trent'anni, sapesse affermare, come già nel campo della vocazione religiosa così nel campo delle dottrine filosofiche, la propria indipendenza spirituale che nel caso nostro era indipendenza, oltre che di fronte alla scuola francescana (2), anche di fronte a Mosè Maimonide e perfino di fronte al proprio grande maestro Alberto Magno. Ma più importa osservare che, rotta quella solidarietà, subito acquistava un significato preminente, nel campo della metafisica tomistica, il divenire formalmente in quanto divenire; cioè in quanto prescinde dall'incominciare. Non era più il caso di contraddistinguere, dal punto di vista metafisico, il Creatore dalla creatura per ciò che questa implichi un cominciamento e Quello no. Così il divenire era chiamato ad occupare il centro della metafisica tomistica. Ed effettivamente l'occupò subito

---

(1) I testi tomistici sono così noti che io mi dispenso dal riportarli.

(2) La scuola francescana si conformava alla tradizione. Per esempio: Riccardo di San Vittore, morto il 1173, nel suo *De Trinitate*, lib. II, c. IX, scrive: « Quidquid autem *ex creatione* esse accipit fuit procul dubio *quando* omnino nihil fuit, alioquin ex nihilo creari non potuit. Omne itaque creatum ex tempore esse coepit; quod autem increatum est omne tempus praecessit... Colligitur igitur his rationibus quia si non est increatus nisi unus. nec est aeternus nisi unus. (Migne, P. L., 196, col. 905-906) ».

Digitized by Google

nella *Summa contra gentes* concepita nel fervore degli anni vissuti a Parigi dopo il baccellierato, sebbene condotta a fine poco dopo il 1260 in Italia. La *Summa contra gentes* ci offre la vecchia massa che palpita compenetrata dal nuovo fermento, e diventa, trasformandosi, la sintesi nuova. Questa novità della *Summa contra gentes* dovettero avvertirla i contemporanei come avvertirono la novità dell'insegnamento impartito da San Tommaso in qualità di baccelliere. Anche qui giova richiamarci a Guglielmo De Toco. Egli non ha per nessun'opera di San Tommaso parole tanto ammirative quanto per la *Summa contra gentes*: insieme ci attesta l'impressione di novità sollevata tra i contemporanei, scrivendo (1): « Praeter opus quod fecit super quatuor libros sententiarum, Summam fecit (la somma teologica) quam distinxit libris, materias quatuor librorum (delle sentenze) aliter ordinans; qua cum (in?) pluribus articulis ampliavit subtilioribus rationibus, ipsas determinans sanctorum auctoritatibus. Scripsit etiam librum qui intitulatur *Contra Gentiles*, stylo disertum, et rationum *novitate* et subtilitate profundum; in quo miro modo ostendit quod ex proprio inegnio habuit, et quod raptu mentis in Deum orationibus impetravit. — Unde cum praedictum librum scriberet, frequenter visus est quasi totaliter a sensibus alienus qui divinis revelationibus semper erat intentus... »

Del resto noi stessi possiamo osservare direttamente nella *Summa contra gentes* il posto preminente e centrale che vi acquista il *divenire* per la metafisica tomistica. Tra le vie per ascendere a Dio, quella trattata con cura di gran lunga maggiore è la via desunta dal moto, cioè dal divenire: ed il lettore è avvertito che le relative argomentazioni conducenti all'*Immobile* cioè all'*Indivenibile* « procedunt ex suppositione aeternitatis motus (2) ».

Così siamo spinti dal divenire, cioè dalla sua insufficienza, fuori del divenire medesimo. E naturalmente se Dio è caratterizzato per *Indivenibile*, la creatura resta caratterizzata come *soggetta al divenire*: donde l'ovvio impulso a fabbricare sul concetto dell'« indivenibilità » la metafisica del Creatore e sul concetto del « diveniente » la metafisica della creatura: le quali due metafisiche sono poi la doppia faccia d'una stessa meta-

(1) Bollandisti, 7 Marzo, *Vita S. Thomae*, c. IV.
(2) Ediz. Forzani, p. 17.

Digitized by Google

fisica, in quanto nella costruzione dell'una è implicita la costruzione dell'altra. Dovrei trascrivere qui buona parte del « *Contra Gentes* » se volessi indicare caso per caso il partito che S. Tommaso cava dal divenire. Ma allo scopo nostro, ch'è di fare constatare il posto centrale del *divenire* nella metafisica tomistica quale questa si manifesta nel particolar momento rappresentato dal *Contra Gentes*, basteranno anzi gioveranno meglio alcuni rilievi quanto brevi altrettanto decisivi. San Tommaso, dopo che nel *Contra Gentes* ha raggiunto Dio come motore immobile o indivenibile (1), passa a determinare la natura di Dio: alla quale determinazione, si noti bene, va essenzialmente connessa la determinazione della creatura in quanto ha di più intimo e di più profondo. Or ecco come si propone San Tommaso di procedere nella determinazione della natura divina: «Ostenso igitur quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet ejus conditiones investigare. Est autem via remotionis utendum (2) ». Stabilita dunque l'esistenza di Dio, e volendosene investigare — per quanto ad uomini è possibile — la natura, bisogna rassegnarsi a una cognizione negativa, da ottenere cioè *rimovendo*... Rimovendo che cosa e con quale criterio? Risponde S. Tommaso: « Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis accipimus *principium* (id, quod ex superioribus jam monstratum est) scilicet quod Deus sit omnino *immobilis* (3) ». Dunque principio direttivo di S. Tommaso nella marcia verso la cognizione filosofica di Dio è di rimovere da Dio medesimo il divenire in ogni sua forma, in ogni suo supposto in ogni suo corollario. In realtà San Tommaso si attiene poi al suo « principium ». Se alcuno, anche solo per curiosità, trascorra il I Libro del *Contra Gentes*, destinato a fissare la natura di Dio, troverà che tutti i capitoli dal XV al CII cominciano a un di presso così: « ex hoc... ex his... ex praedictis... » Con ciò si fa manifestamente appoggiare tutta la metafisica nelle sue linee essenziali sul concetto del divenire (4). Voglio esibire alcuni saggi. Il capitolo XV, che tien dietro immediatamente al capitolo dove fu affermato il « principium », ha questo ini-

(1) L. I, c. XIII.
(2) L. I, c. XIV.
(3) L. I, c. XIV.
(4) Il medesimo rilievo potrebbe essere fatto per gran parte del libro secondo.

Digitized by Google

zio: « *Ex hoc* autem apparet ulterius Deum esse *aeternum*. Nam omne quod incipit esse vel desinit per *motum* vel mutationem hoc patitur. *Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem* (cioè immobile, senza divenire [1]): est igitur aeternus, carens principio et fine. — Item: illa sola tempore mensurantur quae moventur, eo quod tempus est numerus motus... *Deus autem est omnino absque motu* (cioè senza divenire) ut probatum est [2], tempore igitur non mensuratur. Igitur in ipso non est prius vel posterius accipere... Est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens, in quo ratio aeternitatis consistit... ».

Ecco ora l'inizio del capitolo XVI: « Si autem Deus est *aeternus*, necesse est ipsum non esse *in potentia*, ecc... » E come l'eternità e la pura attualità, così la somma semplicità — cioè l'identificazione in Dio fra essenza ed essere — viene dedotta in virtù del principio « quod Deus sit omnino immobilis »; sia pure non immediatamente, ma mediante conclusioni precedenti. Leggiamo sotto il capitolo XXII: *Ex his autem quae* supra ostensa sunt, ulterius probari potest quod in Deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse [3].

In verità la filosofia medioevale — anzi in genere la filosofia — non aveva ancora messa in opera tanta forza di deduzione accoppiata a tanta forza di sintesi: il tutto svolgentesi armoniosamente e doviziosamente e con indiscutibile novità attorno al semplice concetto del divenire.

Quando, terminata la *Summa Contra Gentes*, San Tommaso avrà nuove occasioni pei voli della sua altissima speculazione, egli non rinnegherà e non dimenticherà mai il posto assegnato al divenire; come non rinnegherà e non dimenticherà mai la giovanile affermazione circa l'indimostrabilità del cominciamento del mondo.

---

(1) Quell'*ostensum est* non può richiamarci che al capitolo XIII precedente, dove appunto si conclude al motore immobile, immutabile o senza divenire, come più aggradisca di dire.

(2) Anche qui si fa richiamo al capitolo XIII.

(3) Cfr. in particolare l'argomento quarto del capitolo in discorso. Quivi si argomenta all'identità divina fra essenza ed essere dalla pura attualità divina.

Digitized by Google

PAOLO ROTTA
Professore di storia della filosofia antica nell'Università cattolica del sacro Cuore

S. TOMMASO E IL PENSIERO CLASSICO

I rapporti tra il pensiero classico e la filosofia cristiana si sono, ai tempi di S. Tommaso, intessuti in condizioni, se non dal lato formale, certo dal lato intrinseco, ben diverse da quello che erano state le condizioni in cui si erano intessuti i rapporti tra la filosofia greco-romana ed il pensiero cristiano nei primi secoli dell'êra nostra.

La nuova fede, appunto perchè fede, non era nata e non si è propagata come un sistema di filosofia che parli esclusivamente alla ragione, in quanto solo da questa potesse e dovesse domandare consenso ed ossequio.

Era senza dubbio implicito anche nel Cristianesimo, come del resto in qualunque forma di religione positiva, un certo tesoro di spiegazioni dei grandi problemi dello spirito. Il grande ed eterno trinomio, a cui si riduce la speculazione riflessa: natura, spirito, Dio, nella luce della nuova fede trovava senza dubbio implicita la sua spiegazione, sufficiente a soddisfare non solo il palpito del sentimento ed i bisogni della condotta, ma anche le esigenze della conoscenza.

Il riflettere per puro allettamento razionale sopra tali spiegazioni non era però necessità di primo ordine per consentire e condividere e vivere la nuova parola, come non lo era affatto necessario, perchè si sapesse morire per essa.

Ciò che di profondamente nuovo vi è nella religione di Cristo in confronto a tutto quanto il travaglio dell'antico pensiero, poteva molto facilmente essere compreso anche dalle anime più semplici: il regno dello Spirito come espansione ed attuazione della volontà dell'uomo e dell'amore di Dio, entità personale e trascendente, alla quale nulla si oppone come altro da lui, perchè a lui esterno od a lui ribelle: ecco la

Digitized by Google

nuova parola del Cristianesimo, a diffondere, a fecondare la quale valse l'opera degli Apostoli e dei primi loro seguaci.

Il sostegno, l'ausilio della filosofia venne più tardi, quando in nome appunto della filosofia si scatenò l'opposizione, ed opposizione formidabile contro la religione novella. La Patristica ne' suoi atteggiamenti più caratteristici in gran parte non fu che una opera diuturna di difesa e di offesa contro gli assalti del pensiero pagano, che non voleva morire e che per non morire si era rassegnato ad assumere anche atteggiamento mistico-religioso.

O bisognava in proposito seguire la tattica di condanna in blocco di tutta quanta la filosofia classica, la tattica cioè di Tertulliano, od accettare la discussione su terreno filosofico, anche per dimostrare che la verità nuova già era stata in certo qual modo presentita dai grandi pensatori della Grecia, e che quindi la filosofia stessa, se pur ben intesa, era in accordo coi nuovi dettami del Cristianesimo.

Questa fu la tattica che ebbe il sopravvento per opera specialmente di Origene in Oriente, e di S. Agostino in Occidente: sopravvento che riuscì, come era naturale che fosse, a favore di Platone, per meglio dire del Platonismo, in quanto Platone ed il Platonismo, più che ogni altro indirizzo dell'antico pensiero, si era avvicinato all'intuizione, per quanto ancor così vaga e così incrostata di elementi spuri, di ciò che vi è di veramente e profondamente specifico nel Cristianesimo. Platone perciò più di qualsiasi altro temette e condannò Tertulliano, che non si peritò di chiamarlo: *omnis hereseos condimentarium;* Platone perciò più di qualsiasi altro amò e, dal lato filosofico, seguì S. Agostino, il quale non si peritò di affermare che proprio dalle opere dei Platonici egli trovò conforto alla sua fede. (1).

Ciò non vuol dire affatto che il contenuto della fede per sè stesso ed in sè stesso minacciasse di essere platonizzato, per il fatto che la giustificazione sua estrinseca-razionale ai più pareva, in quei primi secoli, si dovesse o si potesse trovare nel filone, senza dubbio radioso, del Platonismo.

La fede è fiamma che rimase sempre tale nelle anime veramente cristiane qualunque fosse il materiale con cui quella fiamma si credeva di dovere alimentare: diciamo fiam-

---

(1) *Confessioni*, VII, 20.

Digitized by Google

ma nel senso che il suo splendore, come il suo calore trovavano origine in alcunchè che coi materiali, che la tradizione filosofica poteva offrire ed offriva di fatto come a suo alimento, non avevano che un rapporto esterno. Dio stesso aveva accesa ed accendeva ed accende quella fiamma, che gli spiriti più generosi di quei primi secoli vollero difendere da quelli che avrebbero voluto spegnerla in nome del pensiero riflesso, mostrando invece che questo stesso poteva offrire elementi per quella.

S. Agostino al calore ed allo splendore della fiamma, di cui si sentiva come infocato, credette di poter rendere trasparente gran parte del pensiero, di cui si era imbevuto od andava imbevendosi. Platone parve, come si disse, a lui e con lui a molti altri, riuscisse, più di qualsiasi altro filosofo, lucido al lasciar trasparir tutta la vivezza della religione di Cristo.

Egli è che gli elementi stessi gettati nella fiamma della fede quasi ad alimento ed a difesa di essa contro gli assalti di quelli che, lontani da essa, mormoravano od imprecavano la parola della condanna in nome della ragione, una volta che il nemico esterno cessò dalla sua minaccia, nell'interno stesso germinarono motivi di divisioni e di lotte. L'eresia infatti ben tosto si originò come una traiettoria disnodantesi dal di dentro al di fuori della fede cristiana, ormai vittoriosa dei nemici esterni: eresia che in gran parte è dovuta all'intervento della riflessione razionale in quanto voleva anche accordarsi col dato dell'antico pensiero.

Il Platonismo però, non ostante tale pericolo, restò sempre l'indirizzo prevalente nella speculazione metafisica cristiana.

Aristotele fino al XII secolo era troppo poco conosciuto, perchè potesse diventare punto d'appoggio per un altro indirizzo che potesse contrastare il passo all'altro, ormai così consolidato nella tradizione del pensiero occidentale.

Non che mancasse influenza anche di Aristotele prima che questi, per mezzo degli Arabi, fu conosciuto in tutto e per tutto dai filosofi cristiani: il Neoplatonismo stesso in fondo non era stato che una specie di compromesso tra Platone ed Aristotele; l'Aristotelismo, d'altra parte, attraverso Boezio, s'impose sempre allo studio, specialmente per ciò che riguarda la Logica; affermazioni di Peripatetismo non mancarono specialmente per ciò che riguarda la questione degli Univer-

Digitized by Google

sali; Abelardo, per esempio, si professava appunto peripatetico: tutto ciò è vero, tutto questo però non menoma gran fatto quello che si è detto poc'anzi. Nella Biblioteca filosofica del primo Medio Evo a troppo poco si limitava l'Aristotelismo perchè potesse tener testa al Platonismo, che si era trasfuso, pur con tutte le mutazioni del caso, nelle opere di quasi tutti i Padri della Chiesa, e specialmente in S. Agostino, che la venerazione dei fedeli sapeva tanto bene ammirare contro ogni avversità di tempi e di uomini.

È così che anche Abelardo in fondo è un platonico; è così ch'egli tentò persino di platonizzare la Logica di Aristotele; è così che Pier Lombardo non una volta sola nominò lo Stagirita in quel suo libro delle Sentenze, a cui poi tanto sorrise il successo.

Le cose cambiarono del tutto quando alla fine del secolo XII ed al principio del secolo XIII l'influenza di Aristotele cominciò ad affermarsi in modo decisivo. La filosofia degli Arabi, che tanto si era imbevuta di Aristotele, molto probabilmente perchè questi col suo metodo empirico meglio rispondeva alle tendenze scientifiche e positive dello spirito loro, portò in occidente in tutta la sua pienezza il tesoro del pensiero aristotelico. Avicenna ed Averroè, quello più ligio al dettame della religione dell'Islam, questo più libero ed audace, furono come i pronubi di quella rivoluzione (perchè di una specie di rivoluzione davvero si tratta) che avvenne tra le scuole nel giro di tempo indicato. La filosofia degli Ebrei vi si aggiunse come altro fermento di novità e di disputa; l'eresia dei Catari dal di fuori premeva come elemento di disgregazione e di rovina. Scoppiarono dissidi, divamparano lotte; intervenne anche l'autorità suprema del Papa per dirimere contese, attutire contrasti, rinnovare comunque l'unità anche nel dominio del pensiero, per tanti e sì gravi motivi compromessa.

Sulle prime parve che la responsabilità di tanto turbamento si dovesse ad Aristotele, ed Aristotele fu proscritto da quell'Università di Parigi che fu allora come il crogiolo, in cui tutti gli indirizzi di pensiero provavano se stessi sotto la fiamma, non sempre purificatrice, della passione.

Prima che S. Tommaso costruisse l'edificio mirabile della sua sintesi, la tempesta, anche per l'intervento illuminato di Gregorio IX, già si era alquanto chetata. Alessandro di Hales,

Digitized by Google

Alberto Magno, in nome del puro interesse scientifico, già avevano efficacemente concorso a rasserenare l'atmosfera, che, torbida prima, pareva si dovesse rendere troppo greve per chi vi voleva respirare per desiderio di conoscenza. Questo però non toglie valore all'opera dell'Aquinate, in quanto volle e riuscì ad essere sintesi su base ed a contorno aristotelico in contrapposto a quello che la filosofia cristiana fin allora era stata prevalentemente su base ed a contorno platonico.

Il periodo del contrasto, dal lato dottrinale, come il pericolo dal lato dogmatico, l'Aquinate seppe superare in modo mirabile: Aristotele per lui entrò, ed entrò con tutti gli onori d'un trionfatore, nell'economia del pensiero cristiano.

L'indirizzo platonico però nella sua efficacia dinamica, non si spense affatto anche in confronto al trionfante Peripatetismo tomistico. Quasi contemporaneamente alle Somme di S. Tommaso ecco attuarsi la sintesi di Duns Scoto, nella quale il Platonismo, nel dominio del pensiero cristiano medievale, raggiunse la sua significazione più caratteristica, e più alta.

Forse in pochi momenti nella storia del pensiero riflesso si è attuato in forma più perspicua e profonda il dissidio dottrinale tra Platone ed Aristotele, quanto nel secolo XIII per opera di Duns Scoto e dell'Aquinate.

È perciò che volendo comprendere in qualche modo i rapporti tra S. Tommaso ed il pensiero classico, dovremo riferirci anche all'antagonista suo, persuasi come siamo che il travaglio della filosofia in gran parte non è stato, come lo è ancora, che svolgimento e vita del dissidio antico tra Platone ed Aristotele.

*
* *

La conoscenza diretta di Aristotele rese possibile a S. Tommaso una conoscenza più adeguata, di quello che non era stato possibile prima, delle dottrine dei Presocratici e dello stesso Platone.

E' noto che lo Stagirita, oltre gli altri meriti insigni, ebbe anche quello di essere stato il primo storico della filosofia: diciamo storico e non semplicmente doxografo, come pur troppo furono generalmente quelli che più tardi degli antichi pensatori si sono interessati ed hanno trattato.

Aristotele fu storico nel pieno senso della parola, perchè

Digitized by Google

trovò nel suo stesso sistema il criterio per giudicare criticamente dei sistemi al suo precedente, e questo criterio, fu, come è noto, la teoria delle cause, sicchè tutti i pensatori da Talete a Platone sono da lui valutati in rapporto al tanto ch'essi avevano saputo e potuto intuire intorno ad un tale problema. Si tratta adunque veramente in Aristotele di una valutazione a base critica-filosofica, la quale, se può lasciar talvolta perplessi noi sulla giustezza sua, concorre però efficacemente non solo ad illuminarci intorno alla soluzione aristotelica del problema pregiudiziale delle cause, ma anche a metterci in contatto più adeguato col pensiero di quegli antichi filosofi, così spietatamente trattati dall'ingiuria del tempo, che tanto poco ci ha lasciato delle genuine opere loro.

S. Tommaso per lo più giudica di tali filosofi antichi in perfetta armonia al giudizio che sopra di essi egli ha potuto leggere in quelle opere di Aristotele (ed in proposito c'è da riferirsi specialmente al primo libro dei *Metafisici*), ch'egli ha commentato con tanto acume e con tanta pazienza.

Prima di S. Tommaso, principali fonti per la conoscenza delle dottrine dei Presocratici non erano che Cicerone, e Seneca ed i Padri: fonti codeste che, oltrechè non abbondanti, erano anche discretamente incerte o per la stessa lontananza del tempo o per deficienza di acume, o per prevenzione di scuola. Cicerone non fu affatto filosofo, e quindi tutte le dottrine, specialmente se d'ordine fisico o metafisico, in lui appaiono quasi poste sul medesimo piano; Seneca era troppo pieno del suo Stoicismo per poter essere sereno giudice di un indirizzo o contrario o per lo meno ad esso estraneo. I Padri, come già si è detto, erano in gran parte presi nell'ambito della speculazione platonica e quindi immersi nella visione di problemi che, trattati o discussi più per ragione polemica che per motivo scientifico, erano comunque fuori dalla traiettoria che il pensiero presocratico aveva seguito nello svolgimento suo. In Platone il problema della natura non è stato mai in prima linea, come invece lo era stato nei Presocratici, e come torna ad essere nello Stagirita, il quale così si trovava nelle condizioni più opportune per comprendere tutto quello che in proposito l'Ellenismo da Talete a Democrito aveva saputo intuire ed affermare.

S. Tommaso, che parte nella costruzione del suo sistema, da una posizione analoga a quella di Aristotele, era perfet-

Digitized by Google

tamente in regola coll'economia generale di tutto il suo pensiero nel riferirsi anche e così spesso alla speculazione degli *antiquissimi naturales*, come egli tante volte chiama i Presocratici in genere, traducendo così il termine φυσιόλογοι ad essi attribuito da Aristotele.

In proposito noi non dobbiamo cercare in S. Tommaso alcuna elaborazione personale nell'interpretazione delle dottrine di tali antichi filosofi. Questo non vuol dire che anche nel giudizio su tali primi pensatori S. Tommaso non esponga qualche sua veduta particolare. Così, per esempio, originale (nel senso che ad Aristotele non si riferisce) è l'interpretazione del dualismo ontologico ammesso un giorno dai Pitagorici e da Empedocle per spiegare l'essere ed il divenire delle cose: dualismo che S. Tommaso pone come un antecedente significativo del ben noto dualismo dei Manichei (1).

Originali sono certe constatazioni sul rapporto che S. Tommaso trova tra alcune dottrine dei Presocratici ed altre dello Stagirita: così, per esempio, egli molto giustamente mette in rapporto l'empirismo di Democrito e quello di Aristotele, contatto codesto che S. Tommaso giustifica sulla base del principio: *non est inconveniens quod sensibilia, quae sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum* (2), il quale principio a S. Tommaso pare in contrasto con uno dei fondamenti della gnoseologia platonica.

Interpretazioni storicamente erronee non mancano in S. Tommaso, il che gli avviene specialmente là dove Aristotele non gli può servire di fonte.

Così se è per sè stessa interpretazione errata, non ostante Aristotele potesse in questo esser ancora di correttivo, quella dell'Aquinate che fa di Democrito « colui che il mondo a caso pone (3) », errata proprio per scarsezza di fonti è l'opinione che fa della scuola d'Epicuro una semplice setta imbevuta esclusivamente delle idee di Democrito, tantochè in un certo passo gli Epicurei sono persino posti prima di Platone (4).

Il punto di vista, da cui S. Tommaso considerava i problemi della filosofia, già per se stesso spiega la preferenza

---

(1) Cfr. Qq. *disp.*, *de pot.* q. 3, art. 6; *Contra Gent.* II, c. 41.
(2) *S. th.* 1, q. 84, art. 86.
(3) Cfr.: *In II Phys.*, *lect.* 7, *comm.* al t. 4; *S. Th.* 1, q. 22, *art.* 21.
(4) *Qq. disp.*, *de ver.* q. 3, art. 1.

Digitized by Google

ch'egli dà a certi filosofi in confronto di altri, ch'egli lascia completamente nell'ombra.

Nell'ombra, per esempio, rimane Parmenide, mentre in piena luce è Anassagora. Ciò è perfettamente spiegabile quando si pensi che cosa mai abbia rappresentato Parmenide nello svolgimento dell'antico pensiero: egli fu il filosofo del puro dato di ragione, il filosofo della svalutazione in pieno del dato sensibile, il filosofo quindi agli antipodi di quello che poi fu Aristotele, e riuscì più tardi ad essere l'Aquinate stesso, mentre egli, appunto per ciò, fu il filosofo creduto degno da Platone di tanta discussione e di tanto consenso.

Anassagora invece fu davvero l'antesignano di quell'indirizzo di pensiero che alla sua più piena maturanza vorrà dire dualismo di materia e di forma sulla base appunto della distinzione tra causa materiale e causa agente, l'antesignano quindi e di Ippia di Elide e di Aristotele, che Anassagora paragona a colui che solo vede in mezzo agli ebbri.

Niente di strano adunque nel silenzio quasi completo in cui S. Tommaso lascia Parmenide, e nell'elogio ch'egli spesse volte fa dell'antico filosofo di Clazomene. *Inter antiquos solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia separatum* (1), dice in proposito S. Tommaso, il quale se riconosce con Aristotele il fatto che Anassagora per il primo ha posto una causa agente come alcunchè di *immixtum et separatum* (2), supera però il maestro suo nel risolvere in modo negativo la questione dell'eternità del mondo, che lo Stagirita nel libro VII dei *Fisici* risolveva invece in modo affermativo, pigliando appunto le mosse della dottrina di Anassagora e di Empedocle.

Pressochè ignoto è a S. Tommaso il periodo sofistico per ciò che riguarda la sua portata storica e la sua significazione dottrinale; pressochè ignota è pure l'opera di Socrate in quanto essa ebbe di caratteristico. Ai Sofisti ed a Socrate l'Aquinate accenna nella *Summa theologica;* non si tratta però che di riferimenti estrinseci, che in gran parte trovano la loro fonte in Aristotele, che il Nostro, per esempio, nel *De Ente et Essentia* imita anche nel riferirsi al nome di Socrate

---

(1) *Praescrip. adv. Haer*, Cap. VI.
(2) *Qq. disp., de anima*, art. 8.

Digitized by Google

come ad espressione d'individualità, pur avendo elementi comuni con chiunque sia uomo (1).

Oltre Aristotele (per non parlare ora di Platone, di cui avremo occasione di trattare più avanti), S. Tommaso conosce ben altri della scuola peripatetica: Teofrasto, sopra tutto, alle dottrine del quale l'Aquinate trovò accenni diffusi in quel Commento al *De Anima*, che passava sotto il nome di Temistio, e che tanto gli servì per la lotta accanita ch'egli sostenne contro gli Averroisti (2).

Già abbiamo avuto occasione di accennare ad Epicuro ed Epicurei che S. Tommaso per non chiari accenni, che, riferentisi ad essi, egli avrà trovato specialmente in Tertulliano (3) ed in S. Gerolamo (4) non ha potuto individuare nè per ciò che riguarda il tempo, nè per ciò che riguarda i caratteri specifici delle loro dottrine.

Conosce ben poco anche la Metafisica degli Stoici, tra cui ricorda specialmente Zenone (5), a proposito della sua dottrina, comune poi a tutta la scuola (6), che l'anima, benchè sopravviva al corpo, tuttavia perisce col perire del mondo, quando questa abbia compiuto per intero il suo ciclo.

Sui Platonici e sui Neoplatonici l'Aquinate mostra non poca copia d'informazioni, in gran parte assunte non tanto a fonti dirette, quanto ai larghi riferimenti che alle dottrine loro egli poteva trovare nei Padri, tra cui specialmente Gregorio Nisseno, ed in altri, come poteva essere Macrobio, ch' egli cita espressamente per ciò che riguarda alcune dottrine di Plotino (7) riguardanti anch'esse la questione così viva a' suoi tempi dell'intelletto attivo. Acume critico manifestò il Nostro nel discutere se l'opera *De causis*, ben nota ai suoi tempi, si dovesse veramente attribuire al neoplatonico Proclo, questione questa che al principio dei Commentarii a tale opera egli risolve nel senso che tale opera si debba in ultima analisi far risalire a Proclo, non già però come essa si mostrava nella versione latina, la quale piuttosto è da credersi un riassunto fatto

---

(1) *De ente et essentia*, cap. 2.
(2) *De unitate intell.*, Cap. V e VI.
(3) *Praescrip. adv. Laer.*, Cap. VII.
(4) *In Eccl.*, Cap. VIII.
(5) *De homine*, § 19.
(6) Cfr. Diogene Laerzio, VII, 1.
(7) *De unit. intell.*, Cap. VI.

Digitized by Google

già da qualche greco o forse da qualche arabo, che sotto gli occhi aveva l'opera genuina del filosofo neoplatonico.

Quando S. Tommaso parla di Platone, per la massima parte delle volte si riferisce a dottrine che, pur condivise anche dai seguaci di Platone, si riferiscono però sempre a questo. Talvolta però il riferimento è da attribuirsi a dottrine estranee al Platonismo propriamente detto: così, per esempio avviene per quanto si legge nel *De potentia* (1), in cui S. Tommaso afferma che Platone pensa l'Universo come l'ottimo possibile. E' vero che ad un tale ottimismo si può riferire un ben noto passo del *Timeo* (2); è altrettanto vero però che, secondo Platone, essendoci accanto a Dio principio del bene, la materia principio del male (3), l'Universo, essendo anche in funzione di questo, non poteva essere l'ottimo possibile. Ciò, caso mai, fu possibile a pensarsi e fu pensato infatti da Plotino, quando anche la materia fu posta come l'ultimo grado dell'emanazione dall'Uno.

Certamente non a Platone va riferita l'opinione che nella Somma teologica (4) l'Aquinate così esprime: *Quidam Platonici dixerunt quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunmquam separatur et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili.*

Così pure a dottrine essenzialmente neoplatoniche va riferita quell'opinione che riguarda quella terza specie di provvidenza per le cose umane che è da attribuirsi, *dœmonibus quos Platonici ponebant medios inter nos et Deos* (5), notizia questa che S. Tommaso ha senza dubbio attinto a S. Agostino (6).

***

I rapporti dottrinali tra Platone e S. Tommaso possono essere considerati o sotto l'aspetto esplicitamente storico o sotto l'aspetto squisitamente filosofico.

Sotto il primo aspetto il Platone di S. Tommaso è ancora

---

(1) *De pot.*, q. 3, art. 16.
(2) *Timeo*, Cap. VI.
(3) *S. th.* 1, q. 76, art. 7. Cfr.: *De unit. intell.* Cap. 3
(4) *S. th.* V., q. 22, art. 3.
(5) *De civ. Dei*, IX, Cap. 1-2
(6) *S. th.* I ,q. 84, art. 1.

Digitized by Google

in tutto e per tutto il Platone, quale è stato sentito e combattuto e tramandato da Aristotele. La polemica che l'Aquinate sostiene contro Platone, è ancora la polemica sostenuta un giorno con tanta tenacia, ma nel medesimo tempo con tanto rispetto, dallo Stagirita contro il maestro suo. Tale polemica riguarda specialmente la trascendenza delle idee, che Aristotele ha negato, e che S. Tommaso pure nega, per quanto, come vedremo, col correttivo dell'esemplarismo agostiniano. In proposito basta pensare al modo con cui l'Aquinate nella *Summa Theologica* combatte tale teoria delle idee: gli argomenti ch'egli svolge in tale confutazione sono in gran parte quelli stessi svolti in proposito da Aristotele o nel primo dei *Metafisici*, o negli *Analitici posteriori*, o nel *De anima*.

Non però sui rapporti d'ordine esclusivamente storico vale la pena di fermarci, ma sibbene su quelli d'ordine filosofico.

In proposito la questione che ci si presenta è questa: che cosa rappresenta S. Tommaso nello svolgimento del pensiero riflesso, in quanto si intenda questo, come pure, in un certo senso, si deve intendere, come consenso o dissenso da Platone o da Aristotele, oppure un compromesso fra i due?

Già si è avuto occasione di dire che l'Aquinate ha saputo foggiare una potente sintesi filosofica su base ed a contorno prevalentemente aristotelica in contrapposto a quella sintesi che pochissimo tempo dopo di lui Duns Scoto ha saputo foggiare su base ed a contorno prevalentemente platonico. Ora una tale constatazione va interpretata non tanto nel senso che sì l'uno che l'altro filosofo hanno restaurato in tutto od in parte il pensiero dei loro autori, come esso si era effettivamente intessuto, quanto piuttosto nel senso ch'essi hanno fatto proprio, e rinnovato, e seguito il metodo e lo spirito del loro autore preferito.

S. Tommaso fu davvero una tempra diremo così aristotelica di filosofo: spirito positivo, metodico, logico ad oltranza, egli procedette sempre nella sua ricerca con andamento che visto dal di fuori sembrerebbe più proprio di uno scienziato che di un filosofo. Diciamo: visto dal di fuori, perchè in realtà sotto la parvenza di tanto rigore freme ben spesso tanta luce di pensiero, e tanto impeto d'intuizione che non si trovano che in coloro che si possono chiamare filosofi di razza.

Non è il caso che in modo diffuso si parli dell'Aristote-

Digitized by Google

lismo di S. Tommaso, come non è il caso che diffusamente si parli de' suoi rapporti più negativi che positivi con Platone.

Per comprendere però l'Aquinate in relazione al pensiero classico, è necessario fissare per lo meno i punti, in base a cui e S. Tommaso ed il pensiero classico si possono pensare abbiano avuto rapporti fra loro.

Anzitutto fermiamoci per un momento su ciò che si potrebbe in apparenza ritenere una semplice questione di metodo, ma che in realtà coinvolge anche una questione di sostanza.

La filosofia greca nei suoi esponenti più significativi, Platone ed Aristotele, aveva, diremo quasi, in modo definitivo fissate le due traiettorie per cui il pensiero riflesso può attuarsi: la prima parte, ontologicamente, dall'uno e va ai molti, l'altra che dai molti va all'uno: quella parte dall'intuizione dell'elemento universale, necessario, assoluto e con esso cerca di mettere in rapporto tutto ciò che è differenziato, contingente e relativo; l'altra invece parte da questo e cerca di salire a quello. Dal lato gnoseologico la prima traiettoria parte da ciò che è puro dato d'intuizione per illuminare con esso tutto ciò che è dato di conoscenza puramente empirica; l'altra traiettoria invece parte dal dato empirico e cerca di scoprirvi per via di analisi l'elemento razionale, e quindi, per via di rimozione logica, approdare a quel dato formale che sia l'identico tra il diverso, l'uno tra il molteplice, e, per via di causazione ascendente, al primo principio.

La prima traiettoria vuol dire Platone, la seconda vuol dire Aristotele.

Dal lato storico Platone nel seguire la via indicata non ha fatto altro che far maturare in pieno l'indirizzo socratico, in quanto ha cercato di essere speculazione prevalente intorno al problema dello spirito; Aristotele invece ha cercato, col suo metodo, di riuscire ad una sintesi tra l'indirizzo prevalente nella filosofia presocratica e quello affermatosi specialmente con Socrate: sintesi cioè tra ciò che era stata ricerca quasi esclusiva intorno al problema della natura e quello che invece si affermò come si è detto testè, quale ricerca intorno al problema dello spirito.

Il Cristianesimo come religione, e religione così squisitamente spirituale, venuto a contatto per forza delle cose col pen-

Digitized by Google

siero ellenico, tra le due correnti vive della filosofia classica, a cui si è accennato, parve ben tosto meglio accordarsi con quella che risaliva a Platone e che di Platone credeva perpetuare la tendenza.

Platone infatti aveva ben posto il mondo dell'intelligibile trascendente, di cui lo spirito partecipa; Platone aveva ben vissuto e fatto vivere un soffio di religiosità mistica, anima della sua fervente aspirazione al Divino, motivo centrale di tutto quanto il suo idealismo.

I Neoplatonici acuirono ancora più tutto ciò, aggiungendo quell'altro metodo di elevazione al divino, l'estasi, che da una parte rappresentava l'ultimo ed estremo sforzo dello spirito che vuol risolvere da solo il problema del suo destino e dall'altra l'estrema concessione che il razionalismo faceva al bisogno di pura fede, che il Cristianesimo, superando ostacoli e diffidenze, andava fecondando ovunque tra gli spiriti più bisognosi di elevazione, anche perchè più meritevoli delle gioie più pure e più sante.

Nello spasimo verso il possesso delle verità supreme, rivelate con sicura parola da Dio stesso, verità in cui solo lo spirito si acqueta, quale valore poteva e doveva avere la ricerca intorno a tutto quanto con quello spasimo di ascensione non può avere che un rapporto indiretto?

Dio, come punto di partenza e come punto d'arrivo; lo spirito come viandante che, sperduto nelle prove del mondo, cerca la via per tesoreggiare il merito di essere degno di un'ascesa a quel punto, da cui pur sa di essere un giorno partito, la Chiesa come conservatrice e diffonditrice e fecondatrice della parola divina, che ascoltata ed osservata può essere mezzo della grazia per l'ascesa verso l'eterno possesso: ecco il Cristianesimo come religione, ed ecco ciò che il pensiero riflesso poteva, in accordo colla parola rivelata, approfondire, per rendere convinto, anche nel suo lato estrinseco, quel consenso che nel suo lato intrinseco era fede, era fiamma, era vita.

Il Cristianesimo, già lo si è detto, per i primi secoli ne' suoi apologisti, ne' suoi difensori, ne' suoi pensatori tutto ci appare in tale sforzo di adattamento del meglio, che il Platonismo aveva saputo per forza propria trovare, alla nuova parola che Cristo aveva detto per tutti.

Coloro i quali credono che il pensiero cristiano di quei

Digitized by Google

tempi non sia che frutto, quasi esclusivo, di ciò che era stato il Platonismo, svisano completamente le cose, in quanto credono che la colorazione esterna si possa identificare colla cosa che di quel colore si riveste: il Cristianesimo era davvero un nuovo edificio costruito nel mondo per la salvezza dell'uomo; il Platonismo non fu, caso mai, che la colorazione esterna che a quell'edificio si cercò di adattare perchè potesse apparire come era di dentro, anche di fuori, anche cioè alla ragione, che vi si potesse rivolgere e per trovare un miglior conforto ad un'adesione approfondita, e per vincere il dubbio, che l'orgoglio di una tradizione lunga e gloriosa di pensiero poteva far nascere, vedendosi in quell'edificio entrare insieme e grandi e pusilli, ed ignoranti e sapienti, e liberi e schiavi.

La concezione di un tale rapporto tra fede e filosofia, in quanto questa non è che l'esterno di quella, senza di cui non sarebbe o nulla varrebbe, continuò, come già si ebbe occasione di dire, anche quando l'edificio fu ben stabile contro gli avversari esterni. La corrente agostiniana che da S. Agostino si è prolungata poi attraverso tutta l'età di mezzo fino all'*Itinerarium mentis ad Deum* di S. Bonaventura ed alla sintesi filosofica di Duns Scoto non fu che la vita attuata di una concezione di tal fatta.

Senza dubbio luminosa fu l'attuazione di un tale indirizzo di pensiero, che ben si può dire platonico, nel senso con cui S. Agostino stesso ha apprezzato il Platonismo de' suoi tempi, in quanto lo chiama (1): la filosofia della verità, perchè è la filosofia del mondo intelligibile che mostra all'uomo la sua vera natura ed il suo vero fine: esso ha senza dubbio mostrata la patria, pur non sapendo per forza propria ad essa condurre. Il Cristianesimo solo, egli altrove aggiunge (2), ha saputo far ciò, in quanto esso possiede gl'insegnamenti del Verbo divino fatto carne, grazie al quale si può fare anche a meno della filosofia, per quanto questa rimanga sempre un aiuto.

In rapporto a tale apprezzamento del Platonismo che durò poi pressochè inalterato nella corrente che a S. Agostino s'inspira, ben si comprende quale sia il punto di partenza per

---

(1) *Cont. Acad.*, III XIX, 42.
(2) *Conf.*, VII, 20.

Digitized by Google

il travaglio del pensiero: esso è lo spirito, è l'anima, in quanto in essa più che altrove Dio si fa sentire, e per illuminazione diretta si conosce; partire dallo spirito vuol dire adunque partire da Dio.

È questo il punto che S. Agostino ha ben fissato per la speculazione filosofica e che dopo di lui è ben durata nella tradizione agostiniana-francescana.

Ricordiamo in proposito ciò che Platone aveva detto nel famoso libro VI della sua *Repubblica*: L'anima, solo quando fissa il suo sguardo su ciò che è rischiarato dalla verità e dall'essere, capisce e sa, e capisce e sa, perchè in sè stessa ha come in sonno l'oggetto adeguato al suo perfetto conoscere; non cercate adunque le verità rivolgendo lo sguardo su ciò che è nell'oscurità, su ciò che nasce e perisce, perchè allora la vista si turba e s'oscura; parole queste che ritornano quasi alla lettera in S. Agostino: Se volete vedere ciò che si rivela allo spirito, cioè che voi vivete, che volete conoscere Dio, che sapete di vivere, che volete ciò che cercate, non vi servite degli occhi del corpo: in voi stesso tutto ciò voi vedete e scoprite, e con tanta maggior chiarezza e certezza, quanto più voi contemplate con sguardo più interno (1).

Il metodo di tutta la corrente agostiniana medioevale è tutto delineato in tali parole. Partire bisogna da noi, dall'anima nostra non già perchè l'anima umana sia la luce essa stessa, ma perchè essa rende testimonianza della luce, in quanto il Verbo Divino, che è in Dio, è la luce vera che illumina tutti gli uomini che vengono al mondo (2). Partire da noi vuol dire poter trovare in noi quelle verità che non sono che la verità di Dio e che in Dio risiede dall'eterno. Questo già aveva detto in un certo senso Platone, questo ripete S. Agostino (3), in quanto ciò s'identifica per lui colla teoria delle Idee, che è il fondo di tutta la filosofia platonica.

Partire da tal punto non voleva dire affatto seguire in tutto Platone: due punti essenziali al Platonismo si sarebbero opposti a ciò: la questione dell'eternità della materia e quindi il dualismo originario tra essere e non essere; la possibilità ammessa da Platone per l'anima di una vita precorporea. Lo

(1) *Lett.* CXLVII.
(2) *Lett.* XIX.
(3) *Confess.* VII, 18.

Digitized by Google

sforzo dell'Agostinianismo si è attuato in non piccola parte anche nel risolvere tali questioni in modo coerente a ciò che è il dettame della fede.

Ciò ci appare evidente in modo perspicuo anche in Duns Scoto.

Tutta in genere l'intonazione della sintesi scotiana è pregna di spirito platonico-agostiniano. Anche per Scoto oggetto della filosofia è Dio, anche per lui la filosofia non può andare disgiunta dalla teologia, anche per lui la mente nostra non può raggiungere la verità se non in quanto, scrutando sè stessa, dentro vi trova tutto ciò che è frutto dell'irraggiarsi in essa di quella luce che illumina ogni spirito dall'alto. Eccoci così alla teorica della congiunzione della mente colla luce increata nella apprensione del vero, congiunzione diretta, intuito immediato che non manca, per quanto non si senta e non cada così sotto la riflessione. E' questo un riflesso di ciò che già troviamo in S. Agostino (1) e che S. Bonaventura esprime colle parole: *Mira est coecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere* (2).

Noi non possiamo seguire, nemmeno nelle sue linee fondamentali, lo sviluppo del sistema di Duns Scoto: ci è però necessario affermare che è tipico in esso il riferimento continuo, per ogni momento nell'essere e nel divenire delle cose, a Dio, che è sempre sentito come vivo, e penetrante ed aderente quasi ad ogni minima parte del creato.

Consideriamo, per esempio, il fatto stesso della creazione: essa non è già una semplice e libera effusione del volere di Dio, ma sibbene è sviluppo del primo principio contingente, quello di causalità che è in Dio, come l'essere di Dio non è altro che il primo principio necessario, quello di identità.

Consideriamo ancora la teoria della forma e della materia in quanto è dallo Scoto posta in rapporto a tempo e spazio, concepiti questi come limitazione dell'eternità ed immensità di Dio; pensiamo anche ai rapporti pensati da Duns Scoto tra l'ordine ontologico e l'ordine gnoseologico, per i quali si afferma che la via che la mente percorre al conseguimento del suo fine s'identifica coll'ordine medesimo delle cose vo-

---

(1) *In Ev. Joan.* Tr., III.
(2) *Itiner*, V. 4.

Digitized by Google

luto e stabilito da Dio, secondo la ragione della loro logica e reale capacità.

Questi ed altri punti, a cui potremmo accennare sono testimonianze ben chiare di quello che il metodo, il che vuol dire, di quello che la filosofia in genere era per l'indirizzo di cui si sta discorrendo.

Non erano senza pericolo tale metodo e tale concezione: S. Agostino, riferendosi con tanto entusiasmo ai Platonici, non aveva forse nemmeno sospettata l'interpretazione panteistica che colla dottrina loro poteva essere compatibile.

Tale interpretazione però non è mancata anche più tardi, in tempo cristiano, nella scuola, per esempio, di Chartres, dove Bernardo, *perfectissimus inter Platonicos saeculi nostri*, come è chiamato da Giovanni di Salisbury (1), fu interpretato appunto come panteista, non ostante il suo tentativo di conciliazione, tra Platone ed Aristotele, tentativo vano, aggiunge il Salisbury, perchè vano è il riconciliare *mortuos qui quamdiu in vita licuit dissenserunt*.

Panteisti autentici non mancarono tra i seguaci della corrente realitistica-platonica, quale si era determinata a proposito di quel problema degli Universali che fu agitato con tanto fervore, forse non tanto per l'interesse filosofico di cui esso era pregno, quanto per i riferimenti d'ordine teologico ad entità di fede, che in esso necessariamente erano impliciti.

Non ostante tutto questo, il metodo di cui è questione, durò, e tale suo durare non è a credere che volesse dire che allora si era cristiani in filosofia, perchè platonici, ma piuttosto che si era platonici, perchè cristiani.

E dire platonico voleva allora dire essere contro Aristotele, e contro Aristotele non si cessò di essere esplicitamente appena Aristotele fu conosciuto, chè anzi appena ciò avvenne l'opposizione esplicita aumentò. S. Bonaventura di questo ci è prova evidente in quanto, nell'interesse della fede, egli additò (2) in Aristotele tre acciecamenti fatali per quella: la misconoscenza della teoria delle idee, e quindi dell'esemplarismo agostiniano; la negazione della Provvidenza divina ed il nessuno accenno a disposizioni nel mondo sensibile in vista dell'altro

---

(1) *Metalog.*, II 17; Cfr.: IV, 35.

(2) *In Hex*, coll. VI. Cfr.: E. GILSON, *Le Thomisme*, Paris, I. Vrin, 1923, pag. 18 e segg.

Digitized by Google

mondo superiore, acciecamenti questi che non apparivano affatto nè in Platone, nè nei suoi seguaci.

***

Quando S. Tommaso si presentò all'arringo filosofico, nello svolgimento del pensiero cristiano, si stava maturando un momento, sostanzialmente diverso, ma formalmente eguale a quello in cui si era un tempo trovata la Patristica in genere, e S. Agostino in ispecie.

Anche ai tempi dell'Aquinate infatti il peso e l'autorità di un filosofo greco — Aristotele, pur mo' rinato per gli spiriti dell'Occidente — pareva fosse un grande pericolo per l'ortodossia come, nei primi secoli, Platone fu il baluardo da cui il pensiero pagano tentò di difendere la propria fortuna contro la nuova fede.

S. Agostino ha tolto valore a quel baluardo, perchè, entrando nel dominio da esso difeso, ha mostrato ch'esso poteva benissimo adattarsi ad efficace difesa della stessa fede, ad offesa della quale esso pareva inalzato. Il pericolo così era caduto, e Platone entrò come parte viva della giustificazione razionale della stessa fede.

Ai tempi di S. Tommaso il pericolo era Aristotele, non tanto per quello che esso era in sè stesso, quanto piuttosto per quello che egli era diventato nella interpretazione degli Arabi in genere, e di Averroè in ispecie.

Il pericolo era grave, specialmente perchè Aristotele si presentava con dottrina d'ordine fisico e naturale incomparabilmente superiore alle soluzioni frammentarie e ben poco coerenti offerte dalle scuole a lui anteriori.

Una tale superiorità della Fisica dello Stagirita era così schiacciante, che agli occhi degli spiriti più veggenti, come dice il Gilson (1), essa non poteva mancare di avere il consenso della ragione ed assicurarsi così il successo finale della dottrina.

Da una parte adunque vi era il pericolo del Peripatetismo averroistico, che avrebbe potuto travolgere i due dogmi della creazione del mondo e dell'immortalità dell'anima; dall'altra la seduzione travolgente di un sistema di Fisica relativamente

(1) GILSON, op. cit., pag. 20.

Digitized by Google

perfetto, atto a rendere sempre più grande il pericolo accennato.

In nome della tradizione platonica-agostiniana si tentò di resistere, del che abbiamo ricordato poc'anzi la testimonianza di S. Bonaventura. Tale opposizione si cercò di attuare anche in altro modo che non fosse la disputa d'ordine dottrinale. Con tutto ciò si sarebbe riusciti all'intento? S. Tommaso pare non fosse di ciò persuaso.

Anche nei primi secoli, e noi abbiamo già avuto occasione di ricordare Tertulliano, vi erano stati di quelli che contro il Platonismo avrebbero voluto opporre guerra e guerra ad oltranza. S. Agostino e prima e dopo di lui ben altri non furono di un tale avviso: al posto d'una condanna a priori essi sostituirono uno studio spassionato e sereno, ed il risultato fu che il Platonismo, in tutto quello che era compatibile col dato di fede, fu, per così dire, assorbito nel pensiero cristiano.

Una tattica simile seguì S. Tommaso in riguardo del rinato Aristotele. Perchè condannare, prima di conoscerlo, un filosofo di tal fatta? E sopratutto perchè condannarlo attraverso ad interpretazioni, che potevano essere anche travisamenti del di lui pensiero genuino?

L'incarico che l'Aquinate si assunse in proposito fu appunto quello di conoscere anzitutto e di far conoscere lo Stagirita in quello che veramente è stato il di lui pensiero: i suoi acuti e precisi commentarî a tutte le opere di Aristotele allora conosciute tendevano appunto ad uno scopo siffatto.

Raggiunto questo, S. Tommaso, non ostante e difficoltà, e diffidenze, e condanne, da cui egli stesso, com'è noto, minacciò di essere travolto, si diede all'opera, per così dire, di assorbimento dell'Aristotelismo a vantaggio del pensiero cristiano.

Da qui il suo sistema che è tutto pregno del nobilissimo scopo di mostrare da una parte tutto quello che di vero si conteneva in Aristotele, e dall'altra tutto quello che di vero il Peripatetismo non aveva saputo, o non aveva potuto affermare.

Dal lato storico non è a credere che il Peripatetismo sia rinato in tutto e per tutto per opera di S. Tommaso, come

Digitized by Google

non è a credere, come vedremo più avanti, che il Platonismo sia stato in tutto e per tutto escluso da lui.

Già nella così detta lotta per gli Universali una delle dottrine fondamentali dell'Aristotelismo, la dottrina cioè dell'astrazione, era stata restaurata da tutti coloro che gli universali aveva posto e ponevano come concetti *cum fundamento in re*. D'altra parte Alberto Magno già aveva cercato di edificare su basi essenzialmente aristoteliche una vasta enciclopedia di tutte le conoscenze possibili a' suoi tempi.

Ciò che però in S. Tommaso è nuovo, perchè completamente opera sua, è la rinnovazione in pieno di tutto l'andamento, di tutto il metodo, di tutta la concezione di filosofia, quale era stata e vista ed attuata dallo Stagirita.

È appunto una tale rinnovazione ciò che forma contrasto colle caratteristiche più perspicue di quel metodo e di quella concezione platonica, di cui già abbiamo avuto occasione di parlare.

Anche qui noi non possiamo che stare sulle generali, accontentandoci di dire solo quello che sia sufficiente a dare un'idea adeguata di quel contrasto, di cui è questione.

Il primo punto che anzitutto è da considerare riguarda la caratteristica stessa con cui Aristotele era risorto.

Già l'abbiamo detto: Aristotele s'impose anche in Occidente per il suo sistema fisico, il che vuol dire, per il suo sistema scientifico.

Orbene questa preminenza della speculazione scientifica durò anche nell'Aristotelismo tomistico.

Dire scienza vuol dire preponderanza di un metodo empirico, vuol dire cioè partire dal dato, come è oggetto di esperienza, e da questo ricavare per rimozione razionale secondo un processo di astrazione ascendente tutto quello che possa diventare l'oggetto di un sapere d'ordine superiore.

Il contrasto in proposito tra metodo platonico e metodo aristotelico noi lo vediamo evidentissimo confrontando S. Bonaventura e S. Tommaso. Quegli fu infatti, e con lui tutta la scuola francescana, fervido difensore della dottrina agostiniana-platonica dell'illuminazione, mentre questi fu invece assertore tenace della dottrina aristotelica dell'astrazione.

Una tale diversità di metodo importava una concezione tutta diversa e nell'impostazione e nella soluzione dei problemi. Anzitutto c'è da notare la diversità del rapporto tra fe-

Digitized by Google

de e ragione, quale è stato pensato da S. Tommaso da quello che invece veniva pensato nell'indirizzo platonico-agostiniano.

Già si è detto che in questo fede e ragione non sono affatto pensati come entità a dominii riservati e diremo quasi non comunicanti fra loro. Come la teoria delle idee, il che vuol dire come il trascendente in tutto il sistema di Platone e quindi in ogni sua parte, è presente e vibra ed è il motivo a cui tutto si riferisce, sicchè non c'è sorta di conoscenza, che tale sia veramente, che ad esso non si riferisca, così in S. Bonaventura come, e specialmente, in Duns Scoto, filosofia è sempre teologia, in quanto entrambe si identificano nello studio del trascendente, sempre pensato, e pensato perchè sentito, come il motivo fondamentale di ogni spiegazione per qualunque ordine di realtà.

In Aristotele il trascendente è un puro punto di approdo nell'ordine gnoseologico ascendente, come esso è un mero punto di partenza nell'ordine ontologico discendente; tutta la realtà che è al di qua di quel punto vive la sua vita e svolge i suoi ritmi per leggi che le sono tanto intriseche, salvo l'impulso primo, che ben si può dire sieno al primo principio stesso ignote.

In S. Tommaso ad un tale risultato non si arriva affatto, chè arrivarci voleva dire essere fuori dalla fede, perchè voleva dire, oltre che il resto, e non accettare il dogma della creazione e non accettare quello della Provvidenza.

C'è però da dire che tale spirito dell'Aristotelismo è rimasto anche nell'Aquinate nel senso che in lui è ben chiara la tendenza a concepire fede e ragione come alcunchè di distinto e di inconfondibile. La ragione, secondo S. Tommaso, deve arricchirsi di tutto il contenuto che le è compatibile nella piena libertà e nel rigore integrale delle sue esigenze: la ricerca non deve dedurre il suo valore dalle verità della fede, ma sebbene da ciò che da essa e da essa solo si può affermare come vero.

E' così che in S. Tommaso, come del resto nel maestro suo, Alberto Magno, noi troviamo da una parte filosofia che non è che filosofia, e dall'altra teologia che non è che teologia, nel che sta una delle caratteristiche più evidenti di tutto quanto l'Aristotelismo tomistico.

Ciò che fu detto l'intellettualismo di S. Tommaso consiste appunto in tale netta e precisa distinzione dei due campi

Digitized by Google

di ricerca e nei due dominii di conquista: intellettualismo codesto che non è che continuazione di quello tanto recisamente affermatosi un giorno in Aristotele.

S. Tommaso fu accusato di aver voluto, per ciò che riguarda il suo metodo, il che vuol dire, l'indirizzo generale di tutta la sua sintesi, applicare quelle categorie che nel pensiero classico erano state escogitate per la conoscenza del finito anche allo studio ed alla ricerca intorno all'infinito ed al trascendente: accusa che non ha senso, perchè S. Tommaso ha proprio proceduto con un metodo rigorosamente filosofico, applicando nella dimostrazione delle verità d'ordine razionale i principii supremi, senza mai forzarne la portata, senza mai venir meno alla misura legittima dell'applicazione loro.

Ciò non voleva dire affatto per S. Tommaso che la Teologia fosse da escludere dal dominio della scienza; essa è però scienza che, cominciando per così dire al limite od al fastigio della verità filosofica, continua poi su principî che le sono proprii, principii che, in un passo della Somma contro i Gentili (1), S. Tommaso fissa così: principio della rivelazione, principio della perfezione, principio dell'infinitezza di Dio.

Si comprende che aver restaurato in filosofia in tal modo il metodo aristotelico portava S. Tommaso a rimuovere anche gran parte dei motivi di quei contrasti che storicamente si erano intessuti tra Aristotele e Platone.

Pensiamo anzitutto a quel processo di valutazione della realtà esterna empirica che Aristotele aveva compiuta, in confronto a Platone, col suo sforzo possente di risolvere la trascendente idea platonica nella naturalità della realtà effettiva.

Per Platone la realtà, in quanto è natura, è senza dubbio in una condizione d'inferiorità in rapporto alla realtà in quanto è idea; nè quella è salvata da tale condizione da quel tanto di essere che per metessi o per mimesi vi è commisto col suo non essere. Nel *Sinolo* invece di Aristotele non c'è motivo affatto di squilibrio tra i due elementi che lo compongono in modo necessario e perfetto: materia e forma si desiderano e si fecondano, per così dire, a vicenda nello scopo dell'esistere effettivo.

Il punto di vista platonico, per cui la creazione era pur-

(1) *Summa cont. Gent.* II, 4.

Digitized by Google

sempre una specie di processo degenerativo in confronto al processo della vita trascendente, durò in certo qual modo anche in parte del pensiero ulteriore, nel suo indirizzo platonico agostiniano.

Fu quello un grave problema che il misticismo superava nel suo spasimo di ascensione per intuito verso Dio, e che il pensiero riflesso cercò di risolvere facendo inerire il più possibile, quasi per nobilitarla, la natura in Dio, come noi vediamo essere avvenuto di Duns Scoto con quella teoria riguardante il tempo e lo spazio, a cui già abbiamo accennato.

In S. Tommaso, considerato sempre come filosofo, tutto ciò non si trova, in quanto da lui come già da Aristotele, non si applica criterio alcuno di valutazione alla natura: il mondo è quello che è, il che è tanto vero che l'Aquinate non si perita d'affermare, opponendosi anche in questo alla scuola francescana, che dal punto di vista della semplice ragione, non si potrebbe nemmeno provare che il mondo abbia avuto un principio (1).

Quando, dopo il trionfo del pensiero aristotelico-tomistico, risorse quasi per reazione il Platonismo, la svalutazione in un certo senso della natura ritornò, e ritornò, dopo il travaglio della filosofia della Rinascenza, con Cartesio, nella parte idealistica del suo sistema, e specialmente ritornò col grande suo seguace, il Malebranche.

Il riflesso di quanto si è detto si fece, come era naturale che fosse, sentire anche nell'antropologia in rapporto alle relazioni tra anima e corpo.

Noi bene cososciamo la dottrina di Platone in proposito: il corpo è un carcere, e l'anima razionale vi vive dentro come una prigioniera che per la sua natura nulla ha a che fare con quel carcere: si attua così anche in ciò quel conflitto tra materia e spirito che a Platone, come poi a Plotino, apparve sempre come alcunchè di necessario. Il trovarsi essi uniti nell'uomo non fu mai concepito dai Platonici come frutto di fusione nel senso che l'uno riesca a permeare tutto l'altro ma sibbene come frutto esclusivo di giustaposizione.

L'antagonismo di tali due elementi non fu mai superato in pieno nella corrente stessa platonica-medievale, sicchè trac-

---

(1) GILSON, op. cit., pag. 54.

Digitized by Google

ce di esso noi troviamo anche in alcuni dei più nobili rappresentanti dell'indirizzo agostiniano-francescano.

Che significato infatti diverso può avere, per esempio, quella dottrina di Alessandro di Hales in quanto ammette che il soggetto prossimo dell'anima ragionevole non è tanto la materia corporea pura e semplice, ma sibbene il corpo, in quanto esso è già per se stesso informato di un'anima sensitiva (1), dottrina codesta che forse non è del tutto estranea anche in S. Bonaventura? (2)

Dire questo non vuol dire affatto che il pensiero cristiano in tutto ammettesse quel contrasto tra materia e spirito che era propria dei Platonici propriamente detti. S. Agostino aveva ben risolto la cosa affermando che il conflitto non è tanto tra spirito e corpo, quanto piuttosto tra volere e volere, tra l'io e l'io. Abbiamo in proposito la parola di lui che ben si può dire consenta con tutta la tradizione cristiana autentica: Noi non siamo fatti di due elementi antagonisti ed il progresso non è già nel lasciare indietro sulla via uno dei due: è tutto l'essere che decide ed aspira verso l'essere migliore, secondo le due possibilità che bisogna saper realizzare: *posse quod volumus, velle quod possumus* (3).

Con ciò veniva superato il dissidio insito nel Platonismo; un tale superamento però, come si vede era stato sentito più che per rigida speculazione antropologica, per le esigenze della vita vissuta, in quanto l'ascesi agostiniana è una vera conquista dell'io per l'io, uno sforzo della volontà ribelle sopra se stessa, solo col quale si pensa sia possibile il merito, in quanto solo con esso si attua la legge.

Tutto questo è nuovo, anzi tutto questo è una delle novità più feconde, ben presto intuite dalla coscienza cristiana, novità che è superamento non solo del dissidio platonico, ma anche dell'atarassia convenzionale degli Stoici, appunto perchè affermazione di un possibile equilibrio perfetto tra l'io che desidera e l'io che agisce.

S. Tommaso alla presenza del medesimo problema, non si lascia persuadere unicamente o prevalentemente da quei motivi, che tanto peso avevano avuto per S. Agostino.

---

(1) Cfr.: *Summa*, P. II, 94, 63, N. 4.
(2) Cfr.: Ed. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras nach den Quellen dargestellt;* Münster, 1909, pag. 53-61.
(3) *Conf.* VIII. 8 e 9.

Digitized by Google

Ciò noi vediamo, quando per puri motivi scientifici, egli discute l'opinione di Platone, che faceva dell'anima un semplice motore, supponendo così che l'essenza dell'uomo non stia già nel composto di anima e di corpo, ma sibbene nell'anima sola, in quanto è capace di usare del corpo semplicemente come di uno strumento (1). Ad una tale dottrina che in Platone torna tanto spesso (2), come è noto, S. Tommaso oppone, facendola sua, la dottrina di Aristotele in quanto pone il principio intellettivo come la forma del corpo (3).

È questo un punto caratteristico dell'Aristotelismo tomistico, uno di quei punti, intorno a cui non fu facile il consenso, appunto perchè non pareva accettabile, e direm quasi conveniente, quel contatto diretto tra una forma intellettuale così eminente in dignità, come è l'anima umana, e la materia. Ecco perchè si sono escogitate forme intermedie tra quella e questa, come già abbiamo detto essere avvenuto in Alessandro di Hales, ed in S. Bonaventura.

Non tocca a noi discutere qui di un tale dissidio, in quanto ad esso abbiamo accennato solo allo scopo di mostrare che anche in esso e con esso c'è da trovare il riflesso dell'antico dissidio, che ha diviso anche in antropologia, come in Metafisica, Aristotele da Platone.

Di ciò ci possiamo ancor maggiormente convincere, se per un momento mettiamo ancora a confronto la gnoseologia di S. Tommaso con quella, per esempio, di Duns Scoto.

La gnoseologia platonica, tutta basata, come era naturale, sulla concezione metafisica,a rigor di termini non pone affatto il dato empirico come alcunchè di necessario per la conoscenza. Conoscere è ricordare, ricordare l'intelligibile, l'invisibile all'occhio mortale, quel mondo cioè di cui lo spirito partecipa in quanto l'anima stessa vi appartiene per la sua natura. Il fatto che l'anima soffre, per il suo stesso destino, il carcere corporeo non infirma per nulla quel suo potere d'intuito, che è la vera fonte della conosccenza, di lei in tutto e per tutto degna, intuito che sarà possibile rinnovare anche nella vita, purchè si tolgano di mezzo gl'impacci che le occa-

---

(1) *Cont. Gent.* II, 577- 57; *Summa theol.* I, 76, 1 ad resp.; *De anima*, q. I, art. I, ad resp.

(2) *Alcibiade*, I, 25; *Fedone*, 37; *Fedro*, 24.

(3) *Sum. theol.* I, 76, ad resp.; *Contra Gent.* II, 37; *De spir. creat.* q. unica, art. 2, ad resp.

Digitized by Google

sioni delle sensibilità possano far nascere contro. L'idea è la verità, e l'uomo tale verità, che non può certo cavare dalle notizie delle cose particolari, ha innata in sè, non tanto perchè essa costituisca la sua natura di essere intelligente, ma perchè oltre che in questo egli ha vissuto in un altro mondo, in cui l'idea è reale come oggetto di godimento intuitivo.

Per Aristotele tutto ciò non ha più valore, perchè di tutto ciò ai suoi occhi non ha più valore la giustificazione metafisica. Crollato infatti il mondo del puro intelligibile, il conoscere non è possibile che per il suo iniziarsi dal mondo empirico. Empirismo adunque in Aristotele è la soluzione del problema gnoseologico, ed empirismo essa è anche nel grande suo seguace, S. Tommaso.

Il modo di conoscere infatti per l'Aquinate è del tutto conforme al modo di essere: per stabilire quello, nei riguardi dell'uomo, bisogna riferirsi al grado che l'uomo ha nella gerarchia degli esseri pensanti.

Ora il fatto si è che noi siamo insieme e corpo e spirito, il che ci vieta di pensare come possibile in noi l'apprensione dell'intelligibile puro. L'unica via che ci è aperta al conoscere è quella che s'inizia dal senso: i principi stessi della dimostrazione traggono la loro origine dalla conoscenza sensibile; a noi sarebbe negato di oltrepassare colle sole forze nostre la portata di essa, nel senso che ci sarebbe negato di poter dare una dimostrazione di tutto quanto le eccede (1), se forti della parola di S. Paolo: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*, non potessimo persuaderci del contrario.

Prescindendo da questo riferimento alle parole del grande Apostolo, e quindi dal significato suo, il fatto si è che San Tommaso più aristotelico di quello che non si sia mostrato nella soluzione del problema della conoscenza non poteva essere.

Egli lo è nella polemica che ha sostenuto contro la soluzione platonica del problema, lo è nelle applicazioni che dalla sua soluzione ha cavato.

Per la polemica contro Platone ci riferiamo a quella parte della Somma teologica (2), in cui prende di fronte, seguendo

---

(1) *Contra Gent.* I, 12.
(2) *Sum. theol.* I, q. 84, art. 4.

Digitized by Google

anche in questo Aristotele, l'innatismo platonico in tutta la sua portata ed in quella sua forma di sonno in cui esso si manifesta, come Platone stesso dice (1), al principio della vita *propter unionem animae ad corpus*, e nel suo processo di risveglio per la purificazione della dialettica, e tutto ciò per risolvere in senso negativo la questione: *Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.*

Per le deduzioni ci riferiamo al giudizio che S. Tommaso dà sugli argomenti portati in campo dai seguaci dell'indirizzo platonico-agostiniano per dimostrare l'esistenza di Dio.

Era pensiero diffuso tra i seguaci di tale indirizzo che la sola conoscenza intima che noi abbiamo dell'esistenza di Dio ci può procurare l'assoluta certezza di essa.

S. Bonaventura ciò aveva espresso colla formola: *Deus praesentissimus et ipsi animae et eo ipso cognoscibilis* (2), formola questa che bene s'inquadrava nella disposizione, per così dire, platonica di tutta quanta la scuola francescana. Orbene a tutto ciò, che evidentemente risente dell'innatismo e dell'apriorismo platonico, S. Tommaso si oppone negando in modo esplicito che noi si possa avere comunque una conoscenza innata dell'esistenza di Dio.

S. Tommaso non accetta nemmeno l'altro modo, pur esso fondamentalmente platonico, di dimostrazione che, accennato da S. Agostino (3), recentemente rimesso in valore dal francescano Alessandro di Hales nella sua Somma (4), tendeva a fornire di Dio una dimostrazione diretta, d'ordine cioè puramente razionale, senza alcun riferimento quindi all'opera di lui.

Solo partendo da questa ci è lecito, dal lato filosofico, secondo S. Tommaso elevarci a Dio, in quanto solo nel dato empirico, quale è in questo caso la natura in genere, è possibile trovare un punto di partenza per una dimostrazione valida, avendo noi principî sufficientemente validi per arrivare fino a Dio, causa prima di ogni cosa (5).

Non parliamo poi del famoso argomento ontologico di S.

---

(1) *Fedone*, 20; *Menone*, 15.
(2) *De myst. Trinit.* quaestio, disp. IX, I, concl. 10.
(3) *Soliloq.* I, II, cap. I, n. 2.
(4) *Summa*, I, q. 3, memb. 1.
(5) *De verit.* qu. X, art. 12 ad 1m.

Digitized by Google

Anselmo, argomento di cui non sarebbe difficile trovare i primi accenni in Platone e che S. Bonaventura difendeva ancora, poco prima di S. Tommaso (1). Anche tale argomento, che S. Tommaso parecchie volte discute (2), non ha valore a' suoi occhi, come nessun valore hanno tutte le argomentazioni *a priori*, appunto perchè nessun valore ha qualsiasi affermazione di un *a priori*.

Qualunque questione, trattata e risolta da S. Tommaso noi volessimo considerare, troveremo che la soluzione sua, dal lato filosofico, poggia sempre sulla base aristotelica dell'empirismo.

Si consideri, per esempio, la questione della materia, nelle sue due accezioni: *materia ex qua* o materia prima, e *materia in qua* o subietto; noi la troveremo concepita nel senso aristotelico di una pura possibilità che nulla ha in sè che possa chiamarsi appetito o preferenza qualsiasi verso la forma, ed una data forma. Eccoci così a quella nozione di materia prima, che è come l'ultimo punto a cui si arriva nell'analisi delle cose concrete: materia per sè stessa nè conoscibile nè definibile, ma non di meno reale, perchè necessaria come substrato alla vita stessa della forma. Non hanno perciò alcun senso alcuno per S. Tommaso quelle *rationes seminales*, ammesse dai seguaci della corrente agostiniana, come principio attivo nella materia stessa dello sviluppo naturale delle cose. Affermar ciò era andare al di là di ciò che colla pura analisi astrattiva si potesse affermare.

Il concetto adunque di materia e quindi per conseguenza quello di *privatio* sono ristabilite dall'Aquinate nel genuino senso aristotelico, in perfetta antitesi alla spiegazione loro data dai Platonici, i quali, sia che con S. Agostino e materia e *privatio* pensassero sulla base delle *rationes seminales*, sia che con Duns Scoto assurgessero in proposito alla concezione di tempo e di spazio come limitazione dell'eternità e dell'immensità di Dio, da concepirsi questo come pienezza della sostanza e della forza, di quella stessa sostanza e di quella stessa forza le cui limitazioni costituiscono appunto e tempo e spazio, riuscivano sempre ad un'interpretazione razionale aprio-

---

(1) *Sent.* I, disp. III, parte V, qu. 1.
(2) *Cont. Gent.* I, 11; *Summ. theol.* 1, 2, 1, ad 2m.

Digitized by Google

ristica del mondo, che proprio aveva ben poco a che fare con una spiegazione razionale empirica dello stesso.

Per tutto ciò non fa meraviglia l'altro contrasto tra San Tommaso ed i Platonici a proposito dell'universalità del ritmo tra materia e forma ammessa in genere da questi per qualunque entità, materiale o spirituale che fosse; universalità negata invece da S. Tommaso che tale ritmo affermava solo per le entità corporee, corruttibili od incorruttibili, quali erano concepite le sfere.

Abbiamo poco indietro citato Duns Scoto la cui sintesi già si è affermata costituire il contrasto più vivo tra il platonismo dell'età di mezzo, ed il restaurato Aristotelismo dell'Aquinate.

Per l'argomento, di cui stiamo trattando non è il caso che discendiamo a particolari, anche perchè ad alcuni di essi già abbiamo accennato: è tutta la sintesi scotiana che ci si presenta come prodotto non già di un metodo rigorosamente scientifico-empirico, ma sibbene come il fiore sbocciato da un metodo metafisico-razionale.

Già si è parlato della luce che illumina ogni spirito che viene al mondo come base del metodo dei Platonici in genere dell'età di mezzo, e di Duns Scoto in ispecie; già si è detto che per Duns Scoto i due coefficienti del concetto ideale sono il senso e l'intelletto, in quanto essi già sono informati dell'eterna verità; già si è parlato dei due concetti di materia e forma dallo Scoto ridotti a tempo e spazio, in quanto questi nelle cose create non sono che limitazione della sostanza e della forza increata di Dio: tutto ciò è rigorosamente concepibile quando si pensi che il principio supremo del metodo razionale per il Dottor Sottile è quello di creazione, principio che racchiude i tre elementi e momenti essenziali del processo e logico ed ontologico: causa e causato e relazione; Dio, mondo e loro rapporto. I due processi s'identificano in quanto la mente percorre, al conseguimento della verità, l'ordine medesimo delle cose voluto, e stabilito da Dio, secondo la ragione della loro logica e reale capacità.

Aristotele aveva in certo qual modo intuito un tale rapporto e S. Tommaso pure tale intuizione ha approfondito e completato con quel fastigio, che, se oscillante e nuboloso nello Stagirita, la rivelazione rendeva tanto sicuro e luminoso al suo spirito.

Digitized by Google

C'era però questa differenza fondamentale tra l'Aquinate e Duns Scoto: quegli nella sua sintesi procede per via ascendente delle cose a Dio, rifacendo, per così dire, a ritroso il processo discendente ontologico da Dio alle cose.

Duns Scoto invece procede con metodo pure discendente, come discendente è quello di Dio: a questo quegli arriva, da questo questo parte.

In ciò sta il motivo fondamentale del Platonismo di Scoto, come, nel contrasto con ciò, sta il motivo fondamentale dell'Aristotelismo di S. Tommaso.

Partire da Dio e quindi dalle informazioni sue nell'intelletto nostro voleva dire non perdere mai di vista il divino, che c'è nel tutto; voleva dire cioè sentire e spiegare il mondo come alcunchè di sempre inerente in Dio, sempre presente come una causa prima sempre attiva, senza alcun ricorso a come discendente è quello di Dio: a questo quello arriva, da pensate come alcunchè di avulso da qualsiasi partecipazione con Dio, operanti quindi per se stesse, perchè sufficienti, e sufficienti in modo da riuscire esse stesse prove della potenza di Dio.

È questa la tesi ripetutamente portata in campo da S. Tommaso (1), in quanto afferma che pensare diversamente sulle cause seconde vorrebbe dire *subtrahere ordinem causae et causati a rebus creatis, quod pertinet ad impotentiam creantis. Ex virtute enim agentis est quod suo effectui det virtutem agendi.*

Per Duns Scoto invece, e non solo per lui, il rapporto, considerato sempre sotto l'aspetto filosofico, tra Dio ed il mondo era ben diverso perchè ben più diretto ed immediato che non lo fosse per S. Tommaso.

Superato l'antico dualismo di Platone tra materia ed idea, e superato con quella dottrina della creazione, di cui si è parlato, dottrina che è certamente molto più profonda di quello che non sia stato l'antico superamento dei Neoplatonici sulla base dell'emanatismo, Duns Scoto procede con quel suo metodo di cui si è parlato, metodo senza dubbio tutt'altro che scevro di pericoli, come si è dimostrato in coloro che più tardi tale metodo avendo usato, sono approdati ad una con-

---

(1) *Summa theol.* I, q. 105, art. 5, *Cont. Gent.* III, 69; *Qq. disp., de pot.* 9, 3, art. 7.

Digitized by Google

cezione del mondo che, per aver fatto questo troppo inerente in Dio, è riuscito ad essere o virtuale od esplicito panteismo.

***

Affermare che S. Tommaso fu e nel metodo e nella concezione dei problemi e nella soluzione loro un aristotelico, non vuol dire che egli lo sia stato in tutto. Anche l'Aquinate ha in molti punti superato l'Aristotelismo, come in non pochi punti l'ha corretto.

In proposito possiamo tosto affermare che all'Aquinate, in quanto volle restaurare in pieno l'Aristotelismo nel dominio del pensiero cristiano, si presentava subito una questione gravissima: la questione di Dio, non tanto per ciò che riguarda l'esistenza sua, nel qual campo Aristotele a lui non è parso affatto fuori dalla traiettoria diretta, quanto piuttosto per ciò che riguarda i rapporti tra Dio ed il mondo.

Era in realtà questa la stessa questione, che si era già presentata anche ai seguaci cristiani dell'indirizzo platonico, questione vista però sotto un aspetto diverso: sotto l'aspetto cioè di Dio per S. Tommaso, sotto l'aspetto del mondo per i Platonici.

Con ciò intendiamo dire che mentre per S. Tommaso la questione riguardava la concezione aristotelica assolutamente insufficiente di un Dio solo, per così dire, tangente il mondo, e tale da ignorarlo in tutto e per tutto, senza alcun palpito quindi di provvidenza e per ciò stesso senza alcun motivo per la concezione di grazia alcuna, per i seguaci dell'indirizzo platonico invece la questione riguardava il mondo, per la sua stessa natura concepito come refrattario alla penetrazione completa da parte del vero essere nel suo non essere.

Per Aristotele, in altri termini, Dio per se stesso era insufficiente, mentre per Platone il mondo per se stesso era fuori di Dio. Non parliamo poi della personalità di Dio, che tanto da Platone quanto da Aristotele, come in genere da tutto il pensiero classico, non era stata intuita come alcunchè di essenziale alla natura di Dio.

Abbiamo già accennato al modo con cui i Platonici nel M. E. hanno rimediato al pericolo che presentava tale dottrina di Platone.

S. Tommaso alla sua volta ha superato e corretta la de-

Digitized by Google

ficienza nella Teodicea di Aristotele, che, come si è visto, parve tanto pericolosa a S. Bonaventura, e l'ha corretta con un riferimento in pieno alla dottrina agostiniana dell'esemplarismo: il che vuol dire egli ha corretto Aristotele con una dottrina essenzialmente platonica.

Egli è che quando si parla dell'Aristotelismo di S. Tommaso, dobbiamo essere persuasi che ben più che lo Stagirita, a S. Tommaso stava a cuore l'interesse supremo della verità; interesse che noi vediamo da lui entusiasticamente condiviso appunto là dove si tratta della questione di Dio.

Anche quando dal lato estrinseco noi vediamo che egli nel trattare di lui (e ci riferiamo specialmente alle ben note quattro prove della di Lui esistenza, di cui si ragiona nella Somma teologica) si appoggia sull'autorità di Aristotele, lo spirito però che l'informa non è più solamente aristotelico: S. Agostino vi si affaccia, il S. Agostino delle più belle intuizioni del *De Civitate Dei*, e dietro a S. Agostino ecco venire a galla anche Platone. Con Platone per esempio, ecco convenire l'Aquinate in rapporto alla concezione di una certa quale partecipazione delle cose con Dio per i gradi della rassomiglianza loro con lui.

Abbiamo poco sopra parlato di esemplarismo. S. Tommaso in un passo della sua Somma (1) dimostra di aver ben compresa la differenza tra la dottrina di Aristotele e quella di S. Agostino in rapporto al nostro conoscere, in quanto per questo si appunta necessariamente nella luce divina. L'Aquinate fa sua la teoria esemplaristica del vescovo di Ippona, interpretandola nel modo più consono che gli era possibile con tutto il suo metodo; si tratta però sempre di un superamento e di una correzione del puro dato aristotelico, rivolta appunto a colmare quella lacuna che lo Stagirita aveva lasciato vaneggiare, e così profondamente, nella concezione del suo Dio.

Per tale scopo ecco l'Aquinate, contrariamente a quello che gli Averroisti, Sigieri del Brabante per esempio, pensavano sui rapporti tra Dio col mondo, cercando anche in ciò di star ligi più che potevano al testo di Aristotele, abbandonare del tutto l'Aristotelismo più autentico a proposito della dottrina riguardante la prescienza di Dio, da lui affermata anche per

(1) *Summ. theol.* I, 84, 5.

Digitized by Google

ciò che riguarda il futuro contingente, rendendo con ciò possibile la Provvidenza (1).

Anche nell'Angelologia dell'Aquinate, considerata anche essa ne' suoi riguardi puramente filosofici, noi troviamo evidenti i rapporti con Platone e col Platonismo.

Il principio stesso gerarchico degli esseri in rapporto a perfezione dipendente dalla loro natura e quindi anche in rapporto al modo di conoscere, in quanto questo è sempre legato al modo di essere, principio codesto che è il fondamentale nella trattazione filosofica intorno agli Angeli da parte di S. Tommaso, risente senza dubbio di quella subordinazione gerarchica, che Platone stesso aveva pensato tra le idee, il che si rese poi ancora più evidente quando in Plotino le idee platoniche presero una sussistenza propria ed una specie d'individualità. D'altra parte Platone aveva pur posto nell'anima del mondo il principio dell'ordine universale e considerato gli astri come mossi da anime divine.

Qualche cosa di simile, come è noto, da Platone passò anche ad Aristotele; S. Tommaso però questa volta, per il tramite dello Pseudo Areopagita, come in genere in tutta l'Angelologia, è più animati da spirito platonico che dal rigore aristotelico.

E così potremmo continuare ancora a mettere in luce altri spunti ed altre influenze del Platonismo in S. Tommaso, e per ciò ch'esso era stato in sè stesso e per ciò ch'esso era diventato nella tradizione delle interpretazioni ulteriori tanto nei Neoplatonici, quanto nella Patristica.

Ci pare però d'aver sufficientemente con quanto si è detto dimostrato che, quando si parla d'Aristotelismo in S. Tommaso, non si deve credere ch'esso sia stato **esclusivo** in modo assoluto. Esso **fu senza** dubbio prevalente, esso ha informato di tutte o quasi le sue caratteristiche costitutive la massiccia sintesi del sommo Aquinate, il quale però ha pur sempre mantenuto, anche nei riguardi del suo Autore, quella libertà di giudizio che egli sentì come un diritto anche in nome della sua fede ardente e della sua adesione convinta a tutto quanto era il tesoro dei dogmi.

---

(1) *Summ. theol.* I, 14, 13; *Cont. Gent.* I, 67; *De verit.* q. II, art. 12.

Digitized by Google

DOMENICO LANNA
Dottore in filosofia

IL RAPPORTO TRA FILOSOFIA E STORIA IN S. TOMMASO D'AQUINO

Nel centro della speculazione tomista troviamo la definizione della filosofia come lo studio delle ragioni ultime ed universali di tutte le cose. *Cognitio rei per causas*. La filosofia è scienza nel significato più completo e perfetto della parola. Essa è conoscenza dei principî, perchè tende a scoprire e illuminare quelle cause intrinseche o principî che costituiscono le inalterabili nature delle cose (1). E giacchè il principio supremo di tutte le cose, la loro causa prima ed universalissima è Dio, così il pensiero filosofico, che è, nel suo complesso, sistemazione razionale di tutto l'essere, ha per suo proprio compito quello di sviscerare dalle cose la luce conoscitiva della suprema Ragione, che è Dio: esso — al dire del Filosofo — si determina, nella sua considerazione più elevata, come la scienza, non di qualsiasi verità, ma di quella verità che è origine di ogni verità, e che appartiene al primo principio d'essere di tutte le cose (2) A quel modo, perciò, che i cieli materiali narrano la gloria di Dio della quale son pieni, così pure i cieli speculativi della razionalità; attraverso i quali, con lento e faticoso processo, il pensiero è chiamato a rintracciare e seguire le linee radiose di quel sommo Vero che di sè informa la spiegazione di tutti gli esseri.

Da ciò consegue come la filosofia si distingue dalla teo-

---

(1) S. th., 2, 2, q. 1, a 5. c.
(2) C. G., lib. 1, cap. 1.

Per la bigliografia dell'argomento, in gran parte nota, mi permetto ricordare alle ricerche degli studiosi, fra le opere d'indole generale:

FARGES, *L'idée de Dieu d'après la raison de la science*, Paris, Berche, 4.me ed 1901. E. La Liberté et le devoir, ed. cit. 1902.

FERRETTI, S. I., *De essentia boni malique morals*, Romae, 1905,

Digitized by Google

logia, non per la diversità dell'oggetto, che per entrambe è lo stesso, cioè Dio; ma per la diversità del modo di considerarlo. Perchè la teologia vede la verità al lume della rivelazione divina, laddove la filosofia, la studia al lume della ragione (1). E tutto il molteplice lavorio di ricostruzione che, incessantemente, il pensiero esercita circa la realtà cosmico-umana gravita intorno a questo centro, sul quale si connettono e si rafforzano tutti gli altri principî esplicativi: qui è l'*ubi consistam*, dal quale il grande metafisico dell'essere farà muovere, con sovrana perizia, il cielo e la terra. Giacchè tutte le cose che sono in cielo e in terra manifestano fondamentalmente nella loro limitazione e contingenza i limiti invalicabili della loro natura; ed esse, perciò, rimandano la nostra indagine ad un Principio sostanziale che infinitamente le trascende, e che si pone come prima causa efficiente da cui dipende ogni ente finito, e come fine ultimo per cui tutte le cose sono state fatte ed a cui tendono a tornare tutte le creature ragionevoli (2).

PIAT, *La destinée de l'homme*, Paris, Alcan, 1890. E. De la croyance en Dieu, édit. cit., 1907.

SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aq.*, Paris, Alcan., 1910 vol. 2°.

MATTIUSSI, S. I., *Il veleno kantiano*, Roma, 2ª ed. 1914, cap. V e ss.

OLGIATI, *L'anima di S. Tommaso*, Milano, Vita e Pensiero, 1923.

ROUSSELOT P., *L'intellectualisme de S. Th.*, Paris, Alcan, 1918 (specie, la 2.a e 3.a parte).

Si consulteranno altresì con frutto, fra le trattazioni di carattere specifico:

CALVANESES S., *Del sistema nella storia naturale secondo gl'insegnamenti di S. Tommaso d'Aq.*, dalla Riv. « La Scienza e la Fede », Napoli, vol. 126, fasc. 747-'48.

PAPA G., *La scienza della storia in S. Tommaso d'Aq.*, Napoli, 1880 (Atti dell'Accademia di S. Tomaso).

SERTILLANGES, *La Providence, la Contingence et la Liberté selon S. Th.*, in Rev. des sc. ph. et th. (1-1909), Kain.

ROBERT R. P., *La doctrine sociale de S. Th. et sa réalisation dans les faits*, in Rev. th. I, 2, 1912, Paris.

ZANOTTO, *La filosofia della storia secondo il concetto cristiano* (est. dal *Giornale arcad.* serie 3., N. 18).

CAPPELLAZZI A., *Filosofia e Storia* in *La Scuola Cattolica*, Milano, 1922, fa. 11.

CORDOVANI M. O. P., *Il concetto dello Stato secondo l'etica cristiana*, in *Riv. di Filosofia Neo-Scolastica*, Milano, 1922, marzo-aprile.

(1) S. th. 1, a. 1, ad. 2; art. 2, c.

(2) S. th. 1, q. 44, a. 4-E, C. G., lib. 2, cc. 6 e segg.; lib. 3, capp. 17 e ss. Cfr. Exp. in Ev. Ioa., pr.

Digitized by Google

Bisogna determinare in questi due concetti causali, efficiente e finale, i due estremi di quella linea maestra su la quale, con piena sicurezza di sè, progredisce il pensiero tomista nel descriver fondo a tutto l'universo. Lo studio delle cause seconde in tanto ha significato e consistenza filosofica, in quanto ha in debito conto la dipendenza di esse dalla Causa prima. Ogni attività particolare rivela negli esseri radicalmente un nesso indispensabile con un superiore principio di attività universale, dal quale soltanto resta spiegata la serie delle cause seconde nel loro punto di partenza e nel segno della loro tendenza naturale.

Da questo tessuto ben saldo d'idee capitali vediamo, altresì, inizialmente muovere quella concezione colla quale il nostro Dottore attende alla considerazione particolare del mondo umano come incessante dispiegamento d'azioni e di forze nello spazio e nel tempo. Dio non solo ha creato tutte le cose e le conserva nel loro essere, non solo ha dato ad esse la tendenza per conseguire il fine della loro esistenza, ma veglia perchè l'attuazione del suo programma sia piena e perfetta. Egli ha cura delle cose, le quali debbono tutte concorrere alla realizzazione del fine ultimo della creazione, che è Dio stesso. Egli è regolatore del mondo, è la Provvidenza che governa il mondo: e s'intende, anzitutto, del mondo della libertà e dello spirito; della sfera, cioè, d'azioni riserbata alle creature ragionevoli, che più prossimamente sono ordinate in Dio, siccome al fine (1).

Nell'indirizzo, pertanto, di questi principî fondamentali del magistero tomista ci conviene procedere, in ordine allo svolgimento della nostra trattazione, per uno studio proficuo di quella legge direttiva e imprescindibile della personalità umana e dell'azione su la quale ha fulcro la perenne filosofia della vita.

---

(1) C. G., lib. 2, cc. 21, 22; lib. 3, c. 113, 5 e Qq. Dd., q. 5, *de Provid.*

Digitized by Google

***

La vita è la storia. Come, nel suo concetto più preciso, va definita la storia, e come questo concetto può ricostruirsi dalla dottrina dell'Aquinate?

Non v'ha dubbio che chiunque si accosta allo studio di quella disciplina con animo scevro di preconcetti sistematici sa bene di dover trattare un contenuto di fatti o, come suole anche dirsi, di *accadimenti*, dalle cui indagini emerge la fisonomia della natura umana in tutta la possente e svariata manifestazione della volontà e della mente, in tutta la forma d'una energia molteplice che si rivela nelle gesta, nelle opere, nelle idee, nelle passioni. Per tal guisa, la storia, nel suo più netto e genuino significato di successione di fatti umani nel corso dei secoli, si presenta inizialmente come forma dello spirito pratico; e, conforme a questo suo spiccato carattere ateoretico, può acconciamente definirsi come lo svolgersi di quegli umani avvenimenti che hanno esercitato sul corso generale della società sensibile ed effettiva influenza.

Questa nozione della storia, vista nel suo più ineliminabile contenuto e nelle note essenziali di esso, ci viene incontro sul campo della dottrina tomista nella considerazione della causalità particolare e creata in rapporto alla Causa prima ed universale. Tutta la realtà cosmico-umana, creata da Dio, è da lui stesso governata con supremo dominio e diretta per la realizzazione d'un fine unico. Ma nell'attuazione progressiva di questo suo generale disegno, la Causa prima non annulla la attività degli enti inferiori; i quali — ciascuno secondo il grado di sua natura — cooperano a quel disegno medesimo con risultati del tutto proporzionati alla loro capacità causale.

Ed ecco come il mondo delle cose umane, quello che costituisce, nella sua natura e nel suo sviluppo, la storia propriamente detta, rappresenta il contributo della nostra libertà all'incremento del fine universale delle cose create. Contributo specifico di energia e di azione, nel quale continuamente il nostro animo si riflette ingigantito quasi e centuplicato. Contributo espressivo della spontanea e singolare attività di esseri consapevoli dei loro atti; e che, in quanto tale,

Digitized by Google

rivela l'uomo nella varietà delle note caratteristiche della sua complessa natura, nelle sue tendenze più assillanti, nella più spiccata irrequietezza della sua sentimentalità diffusa, nei suoi più accesi desiderî di indefinito appagamento e di possesso. La considerazione della storia, perciò, può dirsi la visione dell'umanità che batte la via dei secoli, segnandola variamente della duplice orma di grandezza e di miseria che caratterizzano l'esser suo. E' un dramma grandioso, il cui protagonista è l'uomo con la sua mente non solo, ma anche con la sua volontà e con la sua libertà, e quindi con le sue passioni, coi suoi istinti, colle sue contradizioni, coi suoi errori.

Da un tal punto di vista, la storia adequatamente si presenta come una particolare forma di conoscenza tendente a reintegrarsi in una sfera superiore di principî e di applicazioni. Essa, infatti, come tessuto di avvenimenti umani, si svolge nella successione dei fini prossimi, la cui visione non regge da sè, ma è tutta fondata su l'esigenza imprescindibile di coordinazione a fini più lontani e comprensivi.

***

Per intender convenientemente questo nesso capitale della disciplina storica nel sistema del pensiero tomista, occorre penetrare in quella teorica del fato che il nostro Dottore, dopo aver brevemente tratteggiata nella *Somma contro i Gentili*, riprende con più ampia trattazione in ordine alle sue indagini sul mondo umano, nella Somma teologica (1).

Il fato — secondo che lo definisce Boezio (2) — è una disposizione inerente alle cose mobili, consistente nella sproporzione tra la causa particolare e l'effetto o la serie di effetti che ne deriva: è, insomma, quel complesso di condizioni imprevedibili per cui un avvenimento s'impone quasi brutalmente alla nostra osservazione, senza connessione coi fatti precedenti e simultanei, sospeso nel vuoto dello spazio e del tempo. Il fato può dirsi ancora la casualità che, osservata dapprima nel mondo fisico, si riduce ad una nozione del tutto

(1) *G. C.*, lib. 3, cap. 93 e *S. th.*, I, q. 116.
(2) In 4 *de Consol.*

Digitized by Google

estrinseca al processo, come quella che deriva soltanto dall'insufficienza dei nostri calcoli a rilevare la successione causale colà senza dubbio esistente. Ma trasportato sul terreno delle cose umane, il fato si rivela subito come qualcosa di intimo al nodo centrale degli avvenimenti: esso è insito nei processi medesimi ai quali si applica, dovendosi escludere ogni possibilità di precisione in qualsiasi raffinato progresso di ricerche e di conoscenze documentarie come tali.

Per tal rispetto il fato sembra estendere il suo tenebroso dominio su tutto il mondo dell'attività umana e della storia, dove la casualità dei fatti fisici confluisce e si complica nella casualità dei fatti morali, e dà luogo all'inesplicabile, all'incoerente, all'impreveduto, del quale è senza dubbio intessuta la storia anche, anzi specialmente, nei più intensi momenti della sua dinamica. Ecco nella realtà dei fini prossimi che cosa è la vita, e la storia. « Stupida commedia », la diceva Schopenhauer. E S. Tommaso, dal canto suo, sostando ad osservare in essa il gioco dei fini prossimi, cioè la commedia degli intenti egoistici e dell'individualismo, ne raccoglie la meditazione con quelle parole dell'*Ecclesiaste*: « Vidi nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam; sed tempus, casumque in omnibus » (1).

Così l'affermazione dottrinale del fato appare intimamente legata al concetto di causa seconda operante nella storia. L'uomo è questa causa particolare, che agisce con fini e disegni particolari, ma con un'azione che non è previamente misurabile in tutta la curva della parabola del suo sviluppo, per la coordinazione in cui essa è costretta ad entrare con l'attività d'infiniti altri esseri. L'uomo, adunque, sul campo della storia non può farla da dominatore. Egli colà opera con mentalità di servo, per un disegno che non riesce a possedere, perchè il nesso degli eventi che lo ricostruiscono gli sfugge perpetuamente e lo sospinge. Come di due servitori — spiega l'Aquinate (2) — che, mandati dal loro signore, l'uno all'insaputa dell'altro, su l'istesso posto, si dice essersi lì incontrati solo casualmente, se si giudica alla stregua dei loro particolari disegni e dei loro intenti rispettivi, così la

(1) *C. G.*, lib. 3, cap. 90, n. 5.
(2) *S. th.*, I, q. 116, a. 1, c. e *C. G.*, lib. 3, cap. 92, I.

Digitized by Google

preterintenzionalità caratterizza il processo storico nei suoi momenti capitali, se lo consideriamo dal punto di vista programmatico della causa seconda.

Ma è forse in siffatto punto di vista che si esaurisce lo studio della storia? Una tal domanda, nel pensiero sistematico di S. Tommaso, equivale a quest'altra: L'umanità, nel faticoso cammino dei secoli, lavora per l'attuazione d'un fine immanente ad essa e circoscritto nel tempo, ovvero è subordinata ad un ordinamento di finalità superiore ed eterna nel quale s'inquadra, come su lo sfondo d'un mare sterminato di luce, la visione della vita?

Ed ecco che tutta la filosofia tomista, nei suoi capisaldi di soluzione dei problemi concernenti il nostro essere e i nostri destini, ci guida con magistero sicuro nello studio positivo della questione suddetta. E' nello sviluppo del pensiero filosofico che la storia s'illumina in tutte le sue parti, man mano che mostra raccolte ad organicità di sistema superiore d'attività le sparse e disgregate forze delle cause particolari. E la teorica del fato si discovre qual'è, posizione provvisoria, destinata ad esser sorpassata nell'applicazione d'un superiore principio trascendente di spiegazione, alla cui luce i risultati delle cause seconde trovano il loro posto nel disegno generale nel quale sono attratti, e il mondo della libertà, così contingente e mutevole, si rafferma nell'assolutezza radiosa del Motore immobile che risplende nel suo cielo.

Or se è così, noi chiaramente vediamo come lo studio del rapporto tra storia e filosofia si svolge intorno ad un motivo imprescindibile di dipendenza dell'una dall'altra. L'indagine dei fatti umani ha bisogno, per essere convenientemente condotta, di accostarsi ascendendo alla sfera rischiaratrice dei principî. E la filosofia, come per le rispettive ricerche degli altri rami del sapere, così per quelle della storia, è la *scientia rectrix*, il cui ufficio è quello di gettare continuamene la sua luce, con l'aiuto e nell'applicazione delle proprie verità, sul moto incessante degli avvenimenti che si disegnano nel quadro storico, su le tendenze del loro sviluppo, sul carattere vero ed universale del loro dinamismo.

Digitized by Google

***

Se la storia è legata alla filosofia con necessario rapporto di dipendenza, ciò vuol dire che essa, in una veduta profonda ed universale del suo dominio, non si ricostruisce senza la valorizzazione d'un contenuto filosofico. Ma occorre qui ben riflettere come qualsiasi identificazione *a priori* di questo contenuto con quello ond'è propriamente materiata la storia si oppone, irreducibilmente, alla dottrina da noi fin qua delineata.

Il concetto che identifica *tout court* queste due forme così diverse dello spirito, storia e filosofia, non può ravvisarsi che come affermazione di quella dottrina logica concreta che è la sostanza di tutto il sistema idealistico; ed è facile vedere come esso si sviluppa appunto in base ai due principî fondamentali del sistema medesimo, quelli cioè della soggettività del reale e dell'immanenza assoluta.

Nella sfera della mentalità idealistica, la famosa equazione « storia è filosofia » s'impone come la cosa più logica e naturale del mondo; perchè la storia è realtà, ma tutta la realtà è pensiero, cioè filosofia. Ascoltiamolo per bocca del Croce: « La storia è pensiero », e come tale « è conoscenza dell'eterno presente », che è la realtà unica esistente come attività creatrice del pensiero (1). La filosofia, dunque, non è nè fuori, nè a capo o a termine della storia, nè si conquista in un momento, o in alcuni momenti singoli di questa. « Nè la storia precede la filosofia nè la filosofia la storia: l'una e l'altra nascono a un parto » (2). Sicchè gli avvenimenti storici non sono quelli descritti nei confini cronologici e spaziali, miseri frammenti di muta cronaca, ma quelli che risultano, e come risultano, dall'atto dello storiografo che li narra. « Un fatto è storico in quanto è pensato, e nulla esiste fuori del pensiero » (3). Perciò la storia, tutta quanta, — come passa ad argomentare un altro corifeo dell'idealismo italiano, il Gentile — è la creazione consapevole di tutta l'esperienza. Essa vuol essere la categoria delle categorie, che di sè im-

(1) *Teoria e storia della storiografia*, Laterza Bari, 1917, pp. 49,50.
(2) *Logica*, Bari, Laterza, 1909, p. 224.
(3) *Teoria e storia*, ecc., pag. 95.

Digitized by Google

pronta tutta la realtà come progressiva attuazione dell'autocoscienza. « La filosofia sa oggi che la realtà dello spirito è la realtà stessa del mondo, che nella coscienza di sè è storia » (1).

E si noti, *en passant*, come, in siffatto travolgimento del concetto di storia, questa non solo è tutta contemporanea, « è l'eterno presente » nell'unica concretezza della coscienza (*nell'atto di chi la pensa come storia eterna*) (2), ma è pure essenzialmente amorale. Sarebbe un non senso voler qui distinguere o contrapporre il bene e il male. Non occorre vedere in questi due termini due momenti egualmente contributivi di ogni sviluppo? Quindi tutto in essi è necessario, tutto è bene. Nella storia così foggiata, tutti i fatti sono d'un sol colore, proprio come *nella notte tutte le vacche sono nere*. « In quanto — ribadisce qui il Croce (3) — tutti i fatti e tutte le epoche sono a loro modo produttivi, non solo nessuno di essi è al lume della storia condannabile, ma tutti sono laudabili e venerabili ».

Se, pertanto, la storia identificata colla filosofia è una concezione essenzialmente soggettivistica, s'intende poi come essa di necessità richiama l'altro presupposto capitale del sistema, che è quello dell'assoluta immanenza. L'esigenza del concetto idealistico è che individuo e idea (provvidenza e ragione) coincidano in guisa che, eliminato ogni dualismo da tutta la sfera della conoscenza, resti *ipso facto* eliminata ogni trascendenza da tutta la sfera della realtà. Or cotesta duplice, assillante esigenza è completamente soddisfatta per quanto concerne la storia. Infatti, la realtà della filosofia-storia è la sintesi a priori come realtà, insieme, del giudizio individuale e della definizione. « È la formola del pensiero, il quale, costituendo sè stesso, qualifica l'intuizione e costituisce la storia » (4). E però noi riscontriamo, in quella realtà unica, lo spirito, il quale, nella sua attività progrediente, acquista sempre nuova consapevolezza di sè, lo spirito rinnovantesi continuamente in un eterno processo di svolgimento, dove tutto l'universale è in tutto il particolare, tutto l'infinito

---

(1) *L'esperienza pura e la realtà storica*, Firenze, « Voce », 1915, p. 39.

(2) GENTILE, *Teoria generale dello Spirito come Atto Puro*, Bari, Laterza, 3.a ed., p. 183.

(3) *Teoria e storia*, ecc., p. 78.

(4) *Logica*, ed. cit., p. 224.

Digitized by Google

è in tutto il finito. Riscontriamo, insomma, la storia che non dà luogo ad alcuna trascendenza di cause estrinseche ai fatti, la storia « che non ha fuori di sè la sua spiegazione causale e finale, ma in sè, che non ha fuori di sè la filosofia, ma con la filosofia coincide, che non ha fuori di sè ma in sè la ragione del suo determinato configurarsi e il suo ritorno » (1). Così il dualismo — dice conchiudendo il Croce (2) — è sorpassato ed è sorpassato con esso la trascendenza materialistica o teologica che sia. « Lo spirito che è il mondo è lo spirito che si svolge, e perciò uno e diverso insieme, eterna soluzione ed eterno problema, e la sua autocoscienza è la sua filosofia, che è la sua storia, o la sua storia che è la sua filosofia, sostanzialmente identiche; e identica è la coscienza con l'autocoscienza, cioè distinta e una insieme, come la vita e il pensiero ».

Da tutto ciò risulta di palmare evidenza come l'affermazione che identifica storia e filosofia non regge che sui presupposti fondamentali dell'insegnamento idealistico. Cotesta identità di filosofia e storia che l'idealismo decanta come la sua più alta conquista mentale è una concezione insanabilmente monistica e panteistica, che, annullando ogni traccia di finalità esterna e trascendente nella storia, è tutt'intesa — constata il De Ruggiero (3) — *a stabilire la finalità interna del processo storico, che fa tutt'uno con esso, compenetrante di sè gli opposti termini.*

Ed allora, a noi occorre indicare, instancabilmente, in essa il vano sforzo caratteristico d'una formazione intellettuale, la quale, *in antitesi e in contrapposto* al sano realismo del nostro Dottore e alla filosofia dell'essere, pretende, nella discussione dei massimi problemi, di volger le cose solo intorno allo spirito umano. Pretesa, in verità, che è ben lungi dal giustificarsi al cospetto dell'evidenza e della ragione; e che tanto più ci si mostra intollerabile, quanto più la vediamo in contrasto con le perenni direttive della speculazione tomista.

---

(1) *Teoria e storia*, ecc., p. 103.
(2) Op. cit., p. 286.
(3) *La filosofia contemporanea*, vol. 2, pp. 219, Bari, Laterza, 1920.

Digitized by Google

La posizione oggettivistica della storia di fronte al pensiero, quale risulta dal magistero dell'Aquinate, non solo non sopprime arbitrariamente la palpitante realtà dei fatti — come avviene presso i sofisti del razionalismo hegeliano, che s' illudono d'aver cancellato il contenuto specifico della storia col solo fatto di volerlo ignorare —, ma la eleva a dignità di scienza, su d'un piano di coordinazione ravvivatrice delle sue sparse membra, e di adeguata, universale spiegazione. Ed ecco che il rapporto da noi rintracciato tra filosofia e storia riesce suscettibile, altresì, di nuova e più completa luce di applicazione.

La storia è orientata verso la filosofia come l'elemento materiale alla forma che ne costituisce il principio di unità e di vita. La filosofia, infatti, come dottrina di principî, contiene la legge di valutazione delle situazioni storiche, ne ascolta le pulsazioni vitali, ne designa il ritmo graduato di affermazione e di conquista. Essa, quindi, può, rispetto alla storia, considerarsi come la misura al misurabile, come la norma ai fenomeni che in quella si rispecchiano e s'illuminano progressivamente.

Sotto quest'aspetto, la fecondità della teoria tomista che ci riguarda si rivela in un processo di assimilazione dottrinale, attraverso il quale lo studio della storia, tutt'intero, si viene sistematizzando ai nostri sguardi, secondo una linea costante di sviluppo, raccogliendo così, attraverso i più opposti indirizzi particolari d'intenti e di azioni, la voce profonda, intima ed universale di tutti gli avvenimenti, quella che risuona come eco della tendenza incessante degli animi irrequieti e finiti all'Essere infinito che è sommo Vero e sommo Bene sostanziale. Di maniera che la storia non solo, come s'è detto, è orientata alla chiarificatrice penetrazione d'un contenuto filosofico, ma v'ha di più: essa ne rivela la radicale esigenza, per uno studio integrale e scientifico della sua materia.

E' in tale esigenza, pertanto, che ha fulcro la filosofia della storia, come scienza del divenire umano nelle affermazioni sempre più alte e perfette di civiltà e di bene. La peculiare importanza e la necessità essenziale d'uno studio siffatto si fissano sul loro debito rilievo nei termini della teoria fin qua ricostruita circa il rapporto tra storia e filosofia. Se la storia non può identificarsi con la filosofia, se non può

Digitized by Google

neppure isolarsi da essa, per il motivo ineliminabile di unificazione e di spiegazione causale ond'è investita, s'impone, dunque, un ulteriore svolgimento di principî, nel quale il pensiero speculativo, attraverso le mille resultanze d'attività delle cause seconde, possa stabilire quella linea maestra nel cui indirizzo son chiamati a convergere i fatti del mondo umano per un supremo e inappellabile giudizio di valore, in ordine alla Causa prima ed universale.

In questo studio, perciò, noi troviamo quello stesso orientamento costitutivo del pensiero tomista che abbiamo già identificato nel pigliar le mosse del nostro lavoro. E il nuovo principio di spiegazione che incentra tutte le indagini sul terreno della filosofia della storia, il principio della Provvidenza divina, non è che un aspetto nuovo dello stesso caposaldo teorico sul quale s'eleva l'intiero edificio della filosofia di S. Tomaso.

Sebbene, difatti, la teorica della Provvidenza, nella salda unità della speculazione tomista, mostri i suoi prossimi riferimenti con le dottrine morali ivi elaborate, essa, tuttavia, per la precipua sua ragion d'essere nel sistema, si presenta in un atteggiamento dottrinale intimamente legato al nodo capitale di sviluppo di tutta la metafisica dell'essere. Il fondamentale motivo di spiegazione nello studio di tutte le cose è rivelato dallo sguardo comprensivo della loro ragione causale, come nel loro essere così nel loro divenire. E siccome ad evitare l'assurdità radicale sul campo della prima indagine delle cose è necessario addivenire alla posizione d'una suprema Causa efficiente, così, ad illuminare sufficientemente il processo cosmico-umano di attività e di tendenze, s'impone, altresì, l'affermazione d'una suprema Causa finale, e quindi, di un Principio sovrano e coordinatore di tutte le attività e di tutta la vita. *Omne agens agit propter finem.* Se ciò è vero nella sfera della finalità contingente e creata, come non lo sarebbe, ed in maniera più assoluta e completa, per rapporto alla Causa increata? La quale, appunto, costituisce sè stessa come fine supremo di tutte le cose, e tutte le cose governa ordinatamente a un tal fine, per mezzo della sua Provvidenza (1).

---

(1) La necessità d'un fine ultimo nelle cose umane è messa in fulgidissima luce da S. Tomaso nella *S. th.*, 1, 2, q. 1, a. 4, c. Vedi pure *C. G.*, lib. 3, cc. 17, 64.

Digitized by Google

Per tal guisa, la dottrina della Provvidenza — come già è stato egregiamente rilevato pel sistema di S. Agostino (1) — si viene svolgendo nella filosofia della storia come un approfondimento del concetto di creazione. Essa protende le sue radici all'istesso fondo della teorica della creazione, [*Secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum et causam earum* (2)], e, seguendo la linea di spiegazione causale, si sviluppa sotto la pressione del quesito che maggiormente preoccupa e tormenta, per quanto si dissimuli talora, il pensiero speculativo, quello, cioè, dei nostri destini.

Nella dottrina della Provvidenza che rivela l'uomo, sia per la perfezione della sua natura che per la dignità del suo fine, oggetto speciale di cure nel governo divino del mondo (3), il problema della storia è affrontato in pieno; e nella sua soluzione sboccano le soluzioni particolari concernenti i più assillanti quesiti della nostra concretezza e della vita, e vi si coordinano e vi si completano vicendevolmente in una luce di convinzione più profonda, più rassicurante, più accessibile alle infinite aspirazioni dello spirito finito. Così la filosofia della storia s'afferma in tutta la sua importanza, come studio della Provvidenza che governa il mondo; cioè della Causa prima che, nell'attuazione del suo universale disegno, si serve delle cause seconde, e anzitutto della più nobile tra esse, che è l'uomo, ordinando, elevando nella suprema unità del suo Volere infinitamente perfetto tutto quanto si agita di mutevole, di multiforme e di manchevole per entro la sfera delle volontà e delle elezioni che costituiscono le cose umane (4).

*
* *

Ed ecco che le indagini della filosofia della storia così delineata dai principî di S. Tomaso culminano in una teoria del progresso che è il più soddisfacente coronamento del lavorìo speculativo intorno alla vita dell'umanità su la terra e ai suoi destini futuri.

Intanto riflettiamo come la teoria del progresso consegue

---

(1) CH. BOYER. *L'idée de vérité dans la phil. de S. Aug.*, Paris, Beauchesne, 1921, p. 133.
(2) *S. th.*, I, q. 103, a 5, c. Cf. Exp. in *Ev. Ioa.*, prologus.
(3) *C. G.*, lib. 3, cc. III, 112.
(4) *C. G.*, lib. 3, cap. 91. E *Qq. Dd.*, q. 5, *de Provid.*

Digitized by Google

caratteristicamente dalla dottrina tomista da noi studiata, ed è con essa legata indissolubilmente. L'idea, infatti, del progresso ha fulcro nel principio affermativo e distintivo dei valori; principio, che a sua volta, non potendo aver pieno ed efficace sviluppo d'applicazione se non dal punto di vista dell'affermazione dell'io empirico come realmente distinto e dipendente dall'Io assoluto e trascendente, rivela il suo orientamento essenziale verso quella posizione oggettivistica della storia, nella quale la verità del dualismo di soggetto e oggetto, di cosmo e Dio, si dispiega in tutta la sua evidenza speculativa e morale. « L'uomo — dice in proposito il Rosmini — non è grande se non perchè ha un grande *oggetto* (1) fuori di sè a cui intende incessantemente, e nel quale si slancia coi suoi desiderî. Se qualche cosa dentro in noi potesse appagarci, se a noi bastasse quel poco onde la natura si compone, le nostre facoltà non avrebbero alcuno sviluppo: noi saremmo infinitamente più limitati, più poveri che non siamo » (2).

Se, adunque, la Provvidenza divina è alla base e alla sommità della considerazione filosofica della storia, come della creazione tutt'intera, ciò vuol dire che l'umanità, creata da Dio come primo ed universale principio, a Lui tende come sommo Bene e, quindi, fine adeguato del tutto (3). Ed è perchè la suprema tendenza dell'uomo, come collettività non meno che come singolo, è verso il Bene, e il Bene universale avente ragione di fine è Bene assoluto che trascende tutta la cerchia del bene partecipato e della nostra immanenza (4), è perciò, dico, che non è una parola vana il valore della vita; e questa

---

(1) Ond'è che in un sistema, come quello dell'idealismo, nel quale l'universale divora gl'individui e la vita infinita assorbe tutte le determinazioni, ogni concetto di valore non può essere che fittizio, ed estranea l'idea di progresso. E la storia — come ha ragione di affermare il Chiocchetti contro la più recente forma dell'idealismo italiano — « si riduce tutta a un eterno afinale fare e disfare e rifare e ridisfare di forme particolari, dove esse nulla possono, nulla fanno, spuntano e si dileguano nel divenire universale; dove nulla sono, perchè quello che è in noi si chiama ed è lo spirito come atto, che s'individualizza in noi universalizzandoci, cioè risolvendoci in sè, ad ogni istante ». (*La filosofia di G. Gentile*, Milano, « Vita e Pensiero ». 1922, p. 219).

(2) *S. th.*, l. cit. E *C. G.*, lib. 3, cap. 83.

(3) Op. cit., lib. 3, cc. 3, 16 e ss. Cf. *S. th.*, I, q. 5, a. 4; e 1,a. 2.ae, q. 1, aa. 4, 7, 8.

(4) Il corsivo è del testo (*Opere*, ed. del 1844, Napoli, Batelli, vol. VIII, p. 14).

Digitized by Google

è veramente degna d'essere vissuta, d'esser celebrata nelle opere e nella meditazione, nel dolore, nei contrasti, nelle asprezze, nelle lotte, nel sacrificio, con virtù di milizia, con fede di apostolato. Sicchè la storia, in ultima analisi, ci appare come la progressiva realizzazione, nel tempo, dell'ordine eterno delle idee divine, dell'ordine istituito dalla infinita Sapienza nella creazione dell'uomo e del cosmo, ed al quale perennemente tende ad assomigliarsi il tutto. *Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem* (1).

Ed ecco come, alla luce del principio trascendente di spiegazione nella storia, le tenebre del fato sono interamente dileguate, non solo per quanto concerne la connessione dei fini parziali delle cause seconde, ma riguardo alla valutazione altresì di quei fini in funzione dei più radicali orientamenti del pensiero e della vita. Di maniera che, in una sana ed equilibrata visione realistica dell'umanità, in uno sguardo ricostruttivo della storia improntato al più sereno e giustificato ottimismo, la trascendenza del principio esplicativo dei fatti umani ci concilia coi fatti e con noi stessi: rettifica i moti dell'animo, ridesta ed eccita in noi i propositi più generosi, fortifica il volere, nell'esercizio razionale della libertà, facendoci riconoscere Dio nel fondo delle cose, nella logica segreta degli avvenimenti, nella pratica comune della vita. E noi siamo condotti a vedere nella storia la necessità di Dio per l'uomo, perchè vediamo la impossibilità per la causa seconda all'incremento del valore della realtà, se non nella subordinazione e nel governo della Causa prima.

Resta, così, assicurato, nelle sue più luminose indicazioni dottrinali, il progresso della storia, che l'umano arbitrio non può impedire nè frustrare, perchè le umane sorti, in definitiva, soggiacciono — per dirla con Dante — *a maggior forza ed a miglior natura*. E Dio, che, avendo creato l'universo, lo regge infallibilmente al fine che è egli stesso, è il fondamento della vera civiltà, la leva di ogni avanzamento sociale, attraverso la progressiva conformità delle istituzioni e degli ordinamenti umani ai dettami della Legge eterna che illumina ogni uomo che viene in questo mondo.

A buon diritto afferma anche il Vico, in un momento ca-

---

(1) V. in prop. le belle riflessioni del s. Dottore, *in Ioh.*, cap. VII, lect. 1. E *C. G.*, lib. 3, cap. 19.

Digitized by Google

pitale della sua speculazione, che « senza Dio non vi hanno leggi su la terra, non Stati, non umani consorzî, ma isolamento, ferocia, laidezza e nefandità » (1). Senza Dio, la storia vacilla dalle sue basi, chè manca il duplice principio causale per il quale essa si fonda e cammina. Senza Dio, la notte del fato non diraderebbe giammai le sue tenebre sull'intreccio dei fini particolari delle cause seconde, e su gli atomi umani in perpetuo disgregamento infierirebbe per sempre il cieco dominio della barbarie. Dio si rivela magnificamente nella storia, in tutta la pienezza dell'espressione dantesca: « somma Sapienza e primo Amore ».

E l'amore è il carattere proprio della Provvidenza, come ci è dato ricordar con S. Tomaso a conclusione della sua dottrina da noi studiata. « Gubernatio Providentiae ex amore divino procedit » (2), perchè Dio ama le sue creature e, nelle miserie dei loro egoismi, non le abbandona, ma le ricerca per le mille vie recondite delle infinite sue cure paterne, e le unisce con vincolo sapiente, sospingendole al fine altissimo al quale tutte son destinate. L'amore, che è il carattere intimo ed essenziale della Provvidenza, è anche la luce della sua manifestazione nella storia; giacchè rivela, per così dire, il metodo suo d'azione nella storia.

L'amore provvidenziale scende nella viva e agitata contingenza della storia, che è la irrequieta concretezza che noi siamo, e s'inserisce e s'impegna in essa, rovesciandovi l'illusione dell'egoismo, nella connessione degl'intenti particolari, per una realizzazione sempre più progredita, più alta e completa della realtà umana. Così ogni vero progresso della storia corrisponde ad una nuova affermazione di amore; nella quale tutti gli uomini son chiamati a cooperare, in un grado sempre più eccelso di perfezione e di felicità. E quanto più i raggi di quel fuoco che tutto il mondo non saprebbe attizzare riusciranno a penetrare, a dilatarsi nei cuori, tanto più nella vita sarà celebrato il trionfo del bene sul male, e su la terra estenderà i suoi celesti padiglioni la città di Dio.

---

(1) *Diritto universale*, conclusione. E in ordine allo stesso concetto fondamentale, così il Vico conchiude il suo capolavoro della *Scienza N.* (Bari, Laterza, 1916, vol. 3, p. 1051): « Insomma, da tutto ciò che si è in quest'opera ragionato, è da finalmente conchiudersi che questa scienza porta indivisibilmente seco lo studio della pietà e che, se non siesi pio, non si può daddovvero esser saggio ».

(2) *C. G.*, lib. 3, cap. 90, nu. 5.

Digitized by Google

Mons. MARTINO GRABMANN
Professore nell'Università di Monaco

INDAGINI E SCOPERTE INTORNO ALLA CRONOLOGIA DELLE QUAESTIONES DISPUTATAE, E QUODLIBETA DI SAN TOMMASO D'AQUINO

In seguito e accanto alla lectio o esposizione del libro di testo (Pietro Lombardo, Sacra Scrittura, scritti di Aristotele, ecc.) altra funzione o compito del Professore nelle Università medioevali era la quaestio, pubblica disputa scolastica intorno alle controverse questioni del tempo riguardanti la filosofia e la teologia. Da queste dispute hanno avuto origine i due generi letterarî propri della Scolastica, cioè le Quaestiones disputatae e le Questiones quodlibetales (Quodlibeta. Quaestiones de quolibet). Le Quaestiones disputatae (Quaestiones ordinariae) sono la fissazione o redazione letteraria delle Disputationes ordinariae tenute a brevi intervalli dal Maestro di Teologia, nelle quali venivano minutamente e profondamente trattate importanti questioni teologiche. I Quodlibeta invece sono il risultato letterario dei liberi esercizi di disputa che si facevano di solito due volte all'anno, prima di Natale e di Pasqua, nei quali venivano discusse le più varie questioni di filosofia e teologia. Vi si trattavano principalmente anche le questioni che sorgevano tra gli uditori nel corso delle lezioni. Le Quaestiones disputatae, che per la loro disposizione e forma lasciano maggior campo alla iniziativa del professore, presentano trattazioni di questioni teologiche più coerenti, che si estendono intorno ai più grandi temi; invece le Quaestiones de quolibet, come dice anche il loro nome, trattano questioni di teologia e filosofia scolastica non connesse tra loro, e non presentano una disposizione rigidamente scolastica (1). Nel 14 sec. le differenze tra questi due generi letterari

(1) In qualche autore, p. s. in Giacomo da Viterbo, si osserva anche nei Quodlibeta un rigoroso ordine sistematico.

Digitized by Google

molte volte sono meno rilevanti. La tecnica e lo svolgimento dei due generi fondamentali di dispute, la Quaestiones disputatae sive ordinariae e le Questiones Quodlibeta, non è stata ancora ben chiarita nei particolari (1). Naturalmente io non posso qui addentrarmi in queste questioni, sulle quali in quest'ultimo tempo fu fatta una serie di osservazioni e di rilievi, volendo subito esporre le mie ricerche intorno alla cronologia delle Quaestiones disputatae e Quodlibeta di S. Tommaso.

Mentre di Alberto Magno non possediamo nè Quaestiones disputatae nè Quodlibeta, di Bonaventura solo Quaestiones disputatae e di Enrico di Gent e di Goffredo da Fontaines solo Quodlibeta, S. Tommaso ha lasciato Quaestiones disputatae e Quodlibeta insieme. Tra gli importanti scolastici del secolo 13° possono stargli a fianco sotto questo riguardo solo Matteo d'Acquasparta, che ha composto molto ampie ed importanti Quaestiones disputatae (De fides, de cognitione, de anima separata, de gratia, de legibus) e Quodlibeta, e Riccardo da Mediavilla che similmente ha scritto estesamente Quaestiones nelle due forme letterarie. Di Gerardo di Abbatisvilla, contemporaneo e avversario di S. Tommaso nell'Università di Parigi, abbiamo egualmente Quaestiones disputatae (de cognitione) e Quodlibeta.

In ogni caso però S. Tommaso ha lasciato le più importanti Quaestiones disputatae della Scolastica, anzi di tutta la Scolastica, per contenuto, per metodo ed anche per numero, mentre i Quodlibeta di Enrico di Gent, di Goffredo di Fontaines e di altri sono più ampi e particolareggiati. Le Quaestiones disputatae di San Tommaso fin dal suo tempo hanno goduto giustamente grandissima stima, come lo dimostra-

---

(1) Intorno alla tecnica delle Questiones disputatae e dei Quodlibeta trattano il Card. F. HERLE S. I., *Nicolaus Frivet, sein Leben, seine Quodlibeta und Quaestiones ordinaria.* Miscellanea Baeumker, Münster 1923, 44-49. Mons. A. PETZER, Annales de la Société d'Emulation pour l'étude de l'histoire e des antiquités de la Flandre, 1913 p. 24, not. 1. FR. PELSTER S. I., *Thomas von Sutton* Zeitschrit für Kath. Theologie 1922, 361-372. Il medesimo: Handschriftliches zu Skotus, Franziskanische Studien 1923- 21-27. A. BIRKENMAJER, *Vermischte Abhandlugen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie,* Münster 1922, 93-95, 216 ss M GRABMANN, *Studien zu Johannes Quidort von Paris O. Pr.* Sitzungsberichte der bayrische Akademie der Wissenschaften 1922, Philosophisch-philologische und historische Klasse, 3 Abhandlung, 38 ss.

Digitized by Google

no i numerosi manoscritti antichi nei quali ci sono state tramandate. Lo si ricava ancora da ciò che spesso sono state citate e adoperate dai più antichi discepoli di S. Tommaso. Nel 17 sec. Xantes Mariales O. Pr. († 1660), eminente ed acuto tomista, mise mano ad un commentario alle Questiones Disputatae. Di questa grande opera nel 1658 furono pubblicati a Bologna due volumi in folio, che contengono un commentario insolitamente particolareggiato di solo una parte del De potentia. Nella prefazione l'autore confessa di esser vecchio di 80 anni: Ego octuagenarius sum et ab ineunte aetate in studiis consumptus fateor sincere, his tribus vel quatruor annis, quos in edendis commentariis consumpsi, me longe plus profecisse quan toto decursu prioris vitae meae. Nel nostro tempo M. J. Scheeben, uno dei teologi più profondi e speculativi del 19° sec. e grande conoscitore e cultore dell'Angelico Dottore, dà intorno alle Quaestiones disputatae il seguente giudizio: « Le così dette Quaestiones disputatae sono una copiosa raccolta di particolareggiate monografie intorno ai più importanti argomenti di tutta la teologia, nelle quali Tommaso sviluppa le singole questioni più liberamente e completamente che nelle altre sue opere. Esse formano quindi la chiave per la intelligenza di tutte le sue opere, perchè introducono assai bene nella sua maniera di concepire, d'esprimere e di trattar gli argomenti » (1). Scheeben cerca ancora di stabilire una sistematica delle Quaestiones disputatae, come più tardi ha cercato di farlo anche A. Portmann (2). P. M. Th. Coconnier esprime l'importanza delle Quaestiones disputatae nel modo seguente: « Les Quéstions disputées sont le vrai commentaire de la Somme. Si ce dernier est le livre d'élève, l'autre celui du maître » (3). P. Mandonnet O. Pr. nelle Quaestiones disputatae loda particolarmente lo svolgimento per ogni verso completo dell'argomento « soit dans l'exposé doctrinal, soit sur les points d'érudition et de filiation historique des idèes e des théoris » (4). Anche F. Hedde mette in rilievo gli stessi

---

(1) Handbuch des Katholischen Dogmatik, Freiburg 1874, 433.
(2) *Die Systematik in der Quaestiones disputatae des hl. Thomas von Aquin*, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 1891-1892.
(3) *Le vraje Thomiste*, Revue Thomiste, 1893, II.
(4) *Chronologie des Questions disputées de Saint Thomas d'Aquin.* Revue Thomiste 1918, 271.

Digitized by Google

caratteri: « Les Questiones disputées traitent aussi profondément et complètement que possible les problemes qu'elle touchent... L'exposé lui même est beaucoup plus copieux que dans la Somme, où il est reéduit au strict necessaire » (1).

Nelle odierne edizioni le Quaestiones disputatae sono disposte nel modo seguente: 1. De potentia (10 quaestiones); 2. De malo (15 quaestiones); 3. De spiritualibus creaturis (quaestio unica); 4. De anima (quaestio unica); 5. De unione Verbi incarnati (quaestio unica); 6. De virtutibus in communi (quaestio unica); 7. De caritate (quaestio unica); 8. De virtutibus cardinalibus (quaestio unica); 9. De veritate (quaestiones 29). Nei manoscritti, e in parte anche nelle più antiche edizioni, la disposizione non è unica, ma molte volte assai varia.

Il P. Mandonnet oltre a queste Quaestiones disputatae ha trovata e pubblicata un'altra Quaestio disputata de natura beatitudinis dal Cod. Vat. lat. 1784, fol. 244-v-249-v, ch'era restata finora inedita. Il manoscritto, che rappresenta un volume della raccolta delle opere tomistiche fatta in occasione della canonizzazione e presentata a Giovanni XXII, ha in fine di questa questione la seguente osservazione; Hanc quaestionem disputavit Thomas et determinavit Romae, et debet collocari in suo loco, scilicet distinctione secunda primi libri sententiarum, ut sit quaestio III secundae quaestionis (2). Non v'ha dubbio che qui trattasi di uno scritto genuino di Tommaso, che appartiene al tempo del suo insegnamento a S. Sabina nell'Aventino negli anni 1265 e 1266. Ma sorprende che questa questione, nella notizia riferita, non è messa tra le Quaestiones disputatae o Quodlibeta, ma piuttosto è messa in relazione con il Commentario alle Sentenze. Mandonnet ne riporta qui ad una informazione di Tolomeo da Lucca, secondo il quale Tommaso proprio a Roma aveva messo mano ad un secondo Commentario delle Sentenze.

E' assai difficile determinare la cronologia delle Quaestiones disputatae, come generalmente delle opere di S. Tommaso, anzi non è stato neppur possibile finora fissare le singole date della vita dell'Angelico Dottore. Denifle promise che si sa-

---

(1) S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae de anima. Edition nouvelle avec introduction et notes. Paris, 1912, XX.

(2) l. c. Revue Thomiste 1918, 354-371.

Digitized by Google

rebbe occupato un'altra volta della cronologia assai confusa nella vita di S. Tommaso presso i cronisti (1), ma non ha mantenuto questa promessa, come altre ancora, per la gran quantità di nuovi lavori che assumeva. Solamente nel primo volume del suo monumentale Chartularium Universitatis Parisiensis egli ha stabilito dati assai importanti per la storia della vita di S. Tommaso. Ch. F. Bellet nota giustamente « Le Cartulaire de l'Université de Paris est un document de tout premier ordre pour l'histoire de saint Thomas d'Aquin, comme pour l'historie littéraire du moyen âge » (2).

Vi sono diversi mezzi e metodi per stabilire il tempo e il luogo della composizione delle singole opere di S. Tommaso. Per il primo si trovano negli antichi cataloghi di S. Tommaso, che in modo tanto opportuno e chiaro sono stati resi accessibili a noi dal Mandonnet (3), indicazioni che sono importanti per la cronologia dei singoli scritti, e spesso sono certamente anche bisognosi di apprezzamento critico. Per il secondo le stesse opere di S. Tommaso contengono delle allusioni ad una relativa cronologia in quei luoghi nei quali si riferisce ad altre opere da lui scritte. Si comprende che queste hanno un'origine anteriore. Così p. es. nel magnifico opuscolo De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad cantorem Antiochenum Tommaso rimanda con tutta chiarezza al luogo parallelo della Summa contra Gentiles (cap. 5 e 8). Per determinare almeno approssimativamente la data di composizione dei singoli scritti giova considerare ancora il tempo in cui vissero le varie personalità alle quali Tommaso dedicò le sue opere, come la Catena aurea, l'opuscolo Contra errores Graecorum, gli Opuscula scritti per desiderio del Generale dell'Ordine Giovanni da Vercelli, ecc. Prezioso sussidio alla soluzione di queste questioni cronologiche sono ancora le citazioni tolte dalle opere dei filosofi greci, dei quali ci è noto il tempo della loro versione in latino. Da notizie che si trovano nei manoscritti sappiamo che la versione greco-latina del Commentario di Simplicius alle Categorie fu compiuta nel marzo 1265, quella

---

(1) E. Denifle, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigesorden.* Archiv. für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 150.

(2) Ch. F. Bellet, *Saint Thomas d'Aquin.* Paris 1902, 70.

(3) Mandonnet, *Des écrits authentiques de Sain Thomas d'Aquin.* Friburg 1910.

Digitized by Google

del Commentario del medesimo Simplicius al De Coelo et Mundo nel giugno 1271, quella della στοιχείωσις θεολογική di Proclo nel maggio 1268 per opera di Guglielmo di Moerbeke (1). Trovandosi quindi nella Prima Secundae, nel Commentario alla Metafisica, nelle Quaestiones disputatae De malo e De spiritualibus creaturis citazioni del Commentario di Simplicio alle Categorie, queste opere non possono essere state scritte prima del marzo 1266. Similmente il Commentario al Liber de causis e l'opuscolo De substantiis separatis sono posteriori al maggio 1268, perchè vi si trova citata l'Elementatio theologica di Proclo. Ancora il Commentario di S. Tommaso al De Coelo et mundo è stato scritto dopo il giugno 1271, perchè vi si fa menzione del Commentario di Simplicio alla stessa opera aristotelica.

Da un esame accurato delle citazioni di S. Tommaso si potrebbero forse ricavare notizie che getterebbero molta luce sulla cronologia dei suoi Commentari alla S. Scrittura (2). Con cautela e prudente riserva per la soluzione delle questioni cronologiche potranno anche essere utilizzati in modo molto sussidiario l'indirizzo dottrinale e il metodo dei singoli scritti tomistici. Vorrei però raccomandare maggior cautela nella utilizzazione dei criteri interni per la soluzione delle questioni di cronologia, che di quelle di autenticità delle opere di S. Tommaso.

Al contrario sono d'avviso che per la determinazione della cronologia dei scritti tomistici sono d'importanza decisiva le notizie che si trovano nei manoscritti del 13 e principio del 14 secolo, i quali danno chiare indicazioni intorno al luogo e al tempo della composizione delle opere di S. Tommaso. Per questo nelle seguenti ricerche intorno alla cronologia delle Quaestiones disputatae e dei Quodlibeta di S. Tommaso mi propongo di consultare principalmente queste annotazioni che si trovano nei manoscritti. L'indimenticabile P. Denifle ha fatto per i Quodlibeta preziose scoperte a questo riguardo, ed anche io ho cercato per le Quaestiones disputatae tali in-

---

(1) Vedi informazioni più precise in M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des* 13 *Jahrhunderts*. Münster 1916, 147-150.

(2) Su questo vedi F. PELSTER S. I. *Echtheitsfragen bei den exegetischen Schriften des hl. Thomas von Aquin.* Biblica 1922, 328-338.

Digitized by Google

dicazioni nei manoscritti, le quali per una parte di queste Quaestiones permettono di fissarne la cronologia con sicurezza.

II.

Stabilire il tempo in cui le singole parti delle Quaestiones disputatae sono state scritte, è stato un lavoro ripetutamente tentato, ed in verità non è facile. Anche Tolomeo da Lucca e il Logotheta Bartolomeo da Capua nei loro cataloghi degli scritti tomistici tengono vie diverse. Secondo Tolomeo da Lucca Tommaso dopo che fu fatto a Parigi nel 1256 maestro di Teologia scrisse ivi stesso le Quaestiones disputatae de veritate. Dopo aver ivi tenuto l'insegnamento per tre anni, nel tempo di Urbano IV, fece ritorno in Italia, e scrisse, durante questo pontificato, le Quaestiones de anima. Invece le Quaestiones de spiritualibus creaturis, De malo e De virtutibus furono scritte sotto il pontificato di Clemente IV (1265-68) e nel seguente tempo di lunga sede vacante (1). In ultimo, dopo che Gregorio X nel 1271 fu fatto Papa, Tommaso scrisse Quaestiones de potentia. Totalmente diverso è l'ordine cronologico del Logotheta: De quaestionibus disputatis partes tres: unam disputavit Parisius, scilicet De Veritate; aliam in Italia, scilicet De potentia dei et ultra; aliam secunda vice Parisius, scilicet De virtutibus et ultra (2). In queste due narrazioni è accordo solo nell'assegnare che fanno le Quaestiones disputatae de veritate al tempo del primo insegnamento di Parigi. Da questa data quindi niente potrà generalmente scostarci. Ed anche pel contenuto quest'opera, con la quale S. Tommaso nei suoi giovani anni ha fatto cosa veramente grande, ben si conviene a questa epoca dell'intellettuale sviluppo di S. Tommaso a Parigi.

Bernardo De Rubeis nella cronologia delle Quaestiones disputatae si è attenuto a Tolomeo da Lucca, come pure ha fatto per le sue ricerche storico-letterarie intorno alle opere di S. Tommaso il molto benemerito sacerdote italiano P. A. Uccelli in una Cronotaxis operum S. Thomae che si conserva tra

---

(1) MANDONNET, *Des écrits authentiques* 59-61.
(2) MANDONNET, l. c. 30.

Digitized by Google

le opere da lui lasciate, nel Cod. Vat. lat. 10146 fol. 96-99 (1). Per una sicura determinazione cronologica delle Quaestiones disputatae sarebbero di grande valore indicazioni relative al luogo e al tempo nei manoscritti, come quelle che il P. E. Denifle ha potuto fissare nei manoscritti dei Quodlibeta. G. von Hertling nella Quaestio de spiritualibus creaturis ha trovato un passo che gli sembra importante per determinare il luogo e quindi anche il tempo della sua composizione. Nell'a. 9 ad 10.m di questa Quaestio unica si legge: Ad decimum dicendum quod sicut fluvius Sequana (nel manoscritto sta anche Secana) non est hic fluvius propter hanc aquam fluentem, sed propter hanc originem et hunc alveum. Nell'uso della Senna come esempio G. von Hertling vede un indizio che la Quaestio disputata de spiritualibus creaturis sia stata scritta a Parigi (2). Ora il P. Mandonnet, che col suo pregevole libro: Des écrits authentiques de Saint Thomas ha rimesso di nuovo sul tappeto le ricerche storico-letterarie intorno a S. Tommaso, in un ampio articolo della *Revue Thomiste* si è recentemente occupato ex professo della cronologia delle Quaestiones disputatae (3). I suoi ragionamenti senza dubbio molto sottili si appoggiano e sulla indicazione ora menzionata dell'Hertling, e sul computo del numero delle dispute, che Tommaso annualmente ha tenuto sia a Parigi, sia in Italia. Ora il risultato di queste ricerche, che partono dalla data della Quaestio de spiritualibus creaturis, è il seguente: Nel suo primo soggiorno a Parigi Tommaso ha pubblicato De veritate (1256-1259). Appartengono al suo soggiorno in Italia, che seguì a quello, De potentia (1259-1263), De malo (1263-1268) e in ultimo De unione Verbi incarnati (dal settembre al novembre 1268 essendo a Viterbo). Sono da assegnarsi, secondo Mandonnet, al secondo

---

(1) L'assegnamento della composizione della De potentia al tempo del pontificato di Gregorio X fu ammesso, appoggiandosi al De Rubeis, anche dai difensori della teologia sistematica e speculativa, p. e. dal P. A. DUMMERMUTH O. PR., *Defensio doctrinae S. Thomae Aquinatis de praemotione physica*, 1895. 132.

(2) G. VON HERTLING, *Wo und wann Verfasste Thomas von Aquin die Schrift De spiritualibus creaturis? Historisches Jahrbuch* 1889 143-146. Questa trattazione è anche stampata in G. von Hatling, *Histoirsche Beiträge zur Philosophie, herausgegeben von F. A., Endres, Kempten und München* 1914, 16-19.

(3) *Chronologie des Questions disputées de Saint Thomas d'Aquin.* Revue Thomiste 1918, 266-287, 341-371.

Digitized by Google

insegnamento a Parigi: De spiritualibus creaturis (da gennaio a giugno 1269) De anima (1269-1276). De virtutibus (1270-1272). Mandonnet ha ripetuto questi risultati nel suo sguardo sommario sulla vita e gli scritti di S. Tommaso che ha pubblicato il 1920 nella *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, ed ha premesso ancora alla sua assai pregevole Bibliografia tomistica pubblicata il 1921 insieme a J. Destrez. La cronologia delle Quaestiones disputatae di Mandonnet è vera, se si suppone altresì vero il computo del numero delle lezioni tenute annualmente da S. Tommaso e la tesi che, per la menzione che vi si fa della Sequana, la Quaestio de spiritualibus creaturis è stata scritta a Parigi. Se invece non è giusta questa supposizione, questa cronologia cade insieme con essa. Mi fermo quindi ad esaminare l'affermazione che la questione De spiritualibus creaturis è stata scritta durante il tempo del secondo insegnamento a Parigi, perchè in questo io veggo il principale punto d'appoggio della teoria del P. Mandonnet. A priori potrei osservare che dalla menzione che vi si fa della Sequana si può bensì inferire, ma non già *si deve* inferire che questa Quaestio disputata è stata scritta a Parigi. Per un professore, che ha già insegnato a Parigi, ben si comprende ch'egli, anche non essendo più a Parigi e in Francia, si serva in un suo scritto della Senna come esempio. Per un maestro e uno scolaro del 13 sec. questo fiume della civitas philosophorum, come Alberto Magno chiama Parigi, era egualmente noto e familiare. Dalla menzione adunque della Sequana si può con verosimiglianza, ma non già con certezze dedurre che lo scritto ha avuto origine a Parigi. Per avere questa conclusione certa sarebbe necessario vi fosse aggiunta una più precisa determinazione. Ricorro ad un'altro esempio. Nel Commentario di S. Tommaso all'opera Meteorologica l. 11 lect. 10, nella conclusione della parte di questo Commentario appartenente a S. Tommaso, sta questa proposizione: Non enim est idem harizon habitantibus *hic Parisiis* et habitantibus Romae: Indubbiamente qui è indicato Parigi come luogo della composizione del libro. Ma il modo come nel De spiritualibus creaturis è menzionata la Sequana, non fa apparire Parigi come luogo della composizione nella stessa forma non dubbia, ma consente solo una verosimiglianza. Questa verosimiglianza però cessa ben tosto, se in un antico manoscritto è assegnato un altro luogo della

Digitized by Google

composizione della questione. Ora io trovo appunto una tale indicazione in un manoscritto della Biblioteca di Stato di Monaco, nel Clm (= Codex latinus Monacensis) 3827. Questo manoscritto, che nel catalogo erroneamente è indicato come Quodlibeta Thomae Aquinatis, è della fine del 13 secolo o del principio del 14, fu scritto adunque subito dopo la morte di S. Tommaso. Contiene le Quaestiones disputatae di S Tommaso e precisamente dal fol. 1-84 le Quaestiones de potentia, dal fol. 85-113 la Quaestio de anima, dal fol. 113-115 i due ultimi articoli e il principio del 3 articolo della Quaestio de virtutibus, dal fol. 115-134 la Quaestio de spiritualibus creaturis. Ora in principio di questa Quaestio, nel fol. 115, sotto nel margine si legge: *hic incipiunt questiones fratris T. de Aquino disputate in ytalia de spiritualibus creaturis.* Le parole: hic incipiunt questiones fratris T. de Aquino disputate in ytalia sono della stessa mano del testo di questa Quaestio disputata de spiritualibus creaturis. Le altre parole: de spiritualibus creaturis, sono state aggiunte da altra mano, ma indubbiamente dello stesso tempo. Per questa notizia cade l'affermazione che questa Quaestio per la menzione che vi si fa della Sequana sia stata scritta a Parigi. Invero essa fu composta in Italia. Tali indicazioni si trovano anche nei manoscritti dei Quodlibeta, e generalmente sono riguardate anche da Mandonnet, come decisive per stabilire il luogo e il tempo di origine di un Quodlibetum. Per conseguenza a pari si potrà e dovrà anche credere più a questa testimonianza del manoscritto di Monaco, che alla menzione della Sequana, dalla quale a priori non può ricavarsi che una conclusione verosimile sul luogo di origine. La Quaestio de spiritualibus creaturis fu dunque scritta non già a Parigi, ma in Italia. Con ciò alla cronologia delle Quaestiones disputatae stabilita dal P. Mandonnet viene tolto il suo punto d'appoggio. In tali notizie si presentano in casi rari, specialmente in manoscritti posteriori, errori nella riproduzione del numero degli anni, poichè le cifre latine non vengono riprodotte del tutto esattamente in cifre arabiche, ma nelle indicazioni delle città o dei paesi tali errori non sono facili. Del resto trattasi qui di una annotazione manoscritta di tempo assai prossimo a S. Tommaso. Inoltre noi siamo in grado di determinare anche meglio il tempo in cui fu scritta questa Quaestio disputata. Nell'art. 3 è citato il Commentario di Simplicio alle Categorie di Aristotele. Ora sappia-

Digitized by Google

mo del Cod. lat. Class. 10 n. 20 della Biblioteca Marciana di Venezia che la versione di questo Commentario dal greco al latino fu compiuta da Guglielmo di Moerbeke nel marzo 1266. Dobbiamo adunque assegnare la composizione di questa Quaestio disputata de spiritualibus allo spazio di tempo che corre dal marzo 1266 alla primavera del 1268, quando Tommaso lasciò l'Italia e incominciò il suo secondo insegnamento a Parigi. Quindi S. Tommaso ha scritto questa Quaestio nel medesimo tempo, in cui egli trattava lo stesso argomento nella prima parte della sua Somma teologica. Io ho già rimandato a questo importante manoscritto di Monaco nella mia Introduzione alla Somma Theologica pubblicata nel 1919 (1), ed ivi ho fatto l'osservazione generale che, se si prescinde dalla De veritate, le Quaestiones disputatae in più ampia estensione sono pel contenuto parallele alle parti della Summa Theologiae, e che anche pel tempo le Quaestiones disputatae si riconnettono alla composizione delle parti parallele della Somma teologica. Allora accanto alla questione De spiritualibus creaturis ho assegnato al tempo passato da S. Tommaso in Italia anche le questioni De potentia, De malo, De anima e De unione Verbi incarnati, e all'epoca del secondo insegnamento a Parigi le Quaestiones disputatae De virtutibus in communi, De virtutibus cardinalibus, De caritate, De correctione fraterna e De spe (2). Allora io non aveva nessun motivo d'addentrarmi in più precise dimostrazioni. Intanto Alessandro Birkenmajer in una ricerca assai profonda pubblicata negli Annali filosofici si è in seguito occupato dell'ordine e del tempo in cui furono scritte le Quaestiones disputatae di S. Tommaso d'Aquino, ed ha preso ferma posizione contro la cronologia sostenuta dal P. Mandonnet e segnatamente contro il suo computo delle dispute tenute annualmente da S. Tommaso (3). Egli ha anche uti-

---

(1) M. GRABMANN, *Einführung in die Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin.* Freiburg 1919-21.

(2) Ho dato lo stesso ordine alle Questiones disputatae anche nella mia opera Thomas von Aquin, Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt, 4 Auflage, Kempten und München 1920, 17 (Versione italiana del Dott. G. Di Fabio, Milano 1920, 25). Anche F. F. Berthier O. Pr., *Sanctus Thomas Aquinas* « Doctor comfunis Ecclesiae. I. Romae 1914 XLIII-XLV ha sostanzialmente la stessa cronologia.

(3) A. BIRKENMAJER, *Kleinere Thomasfragen, Philosophisches Jahrbuch* 1920.

Digitized by Google

lizzato la mia scoperta nel Clm. 3827, e trova in esso una felice conferma del suo ordine cronologico delle Quaestiones disputatae, che egli ha disposto in base alla lista dell'Università di Parigi degli anni 1275-1286, che stabilisce il prezzo di vendita di alcuni scritti tomistici, e in base alla così detta tavola di Stam, un catalogo delle opere di S. Tommaso scoperto dal P. Fedele da Faenza nel monastero Cistercense di Stam (Tirolo) e pubblicato dal P. Denifle. Birkenmajer si distacca da me solo nella disposizione cronologica della Quaestio disputata De malo. Io l'assegno al periodo italiano di S. Tommaso e la pongo immediatamente dopo la De potentia, Birkemajer rimanda la questione De malo all'epoca del secondo insegnamento di Parigi e per questo si riferisce all'osesrvazione fatta da me, che le Questiones disputatae in senso ampio procedono parallelamente alla Summa theologica. Comunque sia però le Quaestiones de malo non sono state composte prima del marzo 1266, perchè nella p. 1 a. 1 per ben tre volte (ad. 2, 7, 11) è stato citato il commentario di Simplicius alle Categorie. Quindi la q. 1 De malo non può essere, come vuole Mandonnet, del 1263. La conformità dell'ordine assegnato da Birkemajer alle Quaestiones de malo con la lista di Parigi, il Catalogo di Stam e il contenuto parallelo alla secunda secundae conferma ora anche me nell'opinione che anche le questioni De malo sono del secondo periodo parigino. Non posso ancora formarmi qui una sentenza definitiva. La Quaestio disputata De unione Verbi incarnati non offre per Birkenmajer alcun punto sicuro di appoggio per assegnarle un ordine cronologico. Riguardo alla Quaestio De natura beatitudinis, scoperta e pubblicata da Mandonnet, l'appartenenza di essa alle Quaestiones disputatae e la sua data (1266) non sono per il Birkenmajer tanto sicure, come sembra al Mandonnet. In rapporto alla questione De unione Verbi incarnati A. Landgraf, in una sua trattazione intorno a Giovanni Picardi di Lichtenberg O. Pr. e alle sue Quaestiones disputatae, ha richiamato l'attenzione su una notevole citazione, tolta dalla De Unione Verbi incarnati, che si trova nella Quaestiones (Cod. Vat. lat. 859) di questo domenicano e tomista tedesco (1). Giovanni di Lichtenberg ha al

(1) A. Landgraf, *Johannes Picardi de Lichtenberg O. Pr. und seine Quaestiones disputatae*, Zeitschrift für Katholisch Theologie, 1922, 545.

Digitized by Google

fol. 157 una citazione tolta da De virtutibus qu. 3 a 4 in principali ratione. Ora questo luogo si trova realmente nell'a. 4 della Quaestio de unione Verbi incarnati. Landgraf da questo fatto è portato ad affermare che nei più antichi cataloghi delle opere di S. Tommaso è menzionata una Quaestio disputata de virtutibus, ma non sono esplicitamente elencate le questioni: De unione Verbi incarnati, De virtutibus in communi, De caritate, De correctione fraterna, De spe, De virtutibus cardinalibus. In base a questa osservazione Landgraf nota: « Potrebbe perciò non rifiutarsi a priori la supposizione che tutte queste questioni fossero allora riunite in un'unica Quaestio disputata « De virtutibus », nella quale la nostra questione De unione Verbi incarnati aveva il suo posto come 3 quaestio. Quindi la Quaestio de unione Verbi incarnati fu composta nello stesso periodo in cui furono composte le altre De virtutibus, cioè negli ultimi anni di S. Tommaso ». Landgraf in una maniera troppo categorica trae forse questa conclusione cronologica da premesse alle quali egli stesso ha dato una forma molto problematica. Tuttavia esiste di fatto nella tradizione manoscritta qualche prova reale per la supposizione del Landgraf, che cioè parecchie Quaestiones vengono riunite nella Quaesto de virtutibus. Mi riferisco qui al Cod. 15 Borghese della Biblioteca Vaticana. Questo antico manoscritto, che potrei far risalire al 13 secolo, contiene in primo luogo dal fol. 1-86 i Quodlibeta di S. Tommaso d'Aquino. Al fol. 86 incominciano le Quaestiones disputatae e precisamente la Quaestio de virtutibus in communi: Quaestio est de virtutibus in communi. Seguono i 13 articoli della Quaestio de virtutibus in communi, ed a questi segue per ordine immediatamente la Quaestio de caritate, in modo però che il primo articolo si presenta come 14 articolo di tutta la Quaestio: Quartodecimo queritur de caritate. Seguono poi ancora la Quaestio de correctione fraterna (fol. 106), De spe (fol. 108), De virtutibus cardinalibus (fol. 110). Al foglio 114 leggiamo: Expliciunt quaestiones de virtutibus in communi. Ora qui ha suo posto la Quaestio de unione Verbi incarnati (fol. 114 -117) In questo manoscritto adunque le Quaestiones de virtutibus sono unite insieme, ma la Quaestio de unione Verbi incarnati non fa parte della Quaestio di virtutibus, con la quale però è in immediata unione. Un simile aggruppamento si trova nei « libri introitus et exitus » della Camera apostolica, dove

Digitized by Google

sotto l'anno 1317, tra i manoscritti tomistici comprati da Giovanni XXII, le Quaestiones disputatae sono disposte nel seguente modo: Item questiones de veritate fratris Thome, — Item questiones de malo eiusdem. — Item questiones de anima eiusdem. — Item de virtutibus in communi eiusdem, de correctione fraterna eiusdem. — Item de virtutibus cardinalibus eiusdem. — Item de unione Verbi incarnati eiusdem. — Item de spiritualibus eiusdem (1). Tuttavia da questa unione della Quaestio de unione Verbi incarnati con la Quaestio de virtutibus non potrei trarre alcuna conclusione per stabilire il tempo in cui fu scritta questa Quaestio. Nel più antico manoscritto datato a me noto, nel quale incontriamo la questione de Unione Verbi incarnti con altre Quaestiones, cioè nel Cod. VII, B. 30 della Biblioteca nazionale di Napoli scritto nel 1308, la questione di unione Verbi incarnati sta insieme con le De potentia e De spiritualibus creatoris. Non mi è venuto finora in mano un manoscritto in cui la De unione Verbi incarnati apparisca come quaestio 3 de virtutibus.

Ora vorrei ancora richiamar l'attenzione sopra una notizia decisiva per la cronologia delle Questiones disputatae de potentia, che io ho trovato nell'antichissima Biblioteca del convento di Subiaco, ricca anche di pregevoli manoscritti scolastici, nella Pasqua del 1921. Non è finora a mia conoscenza che sia stata utilizzata per la cronologia delle Quaestiones disputatae, la notizia che io potetti confrontare con l'altra mia scoperta dal Clm. 3827 sulla De spiritualibus creaturis. Nell'Inventario della Biblioteca dell'Abbazia di Subiaco pubblicato da G. Mazzatini.(2) erano bensì menzionate nella descrizione assai sommaria del Cod. 211 le « Questiones fratris Thomae de Aquino quas disputavit Romae », ma in questo catalogo non è indicato con maggior precisione di quali Quaestiones si debba intendere. Inoltre da questa indicazione non è chiaro se questo titolo è nel manoscritto medesimo, e particolarmente si è dello stesso tempo del manoscritto. Feci perciò una corsa da Roma a Subiaco dove dalla bontà del reverendissimo sig. Abate e del Bibliotecario in modo assai volentero-

(1) F. Ehrle, *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum I Romae* 1890, 145. M. Grabmann, *Die echten Scriften des hl. Thomas von Aquin*, Münster 1920, 85.

(2) G. Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia*, I, 200.

Digitized by Google

so e gentile furono messi a mia disposizione questo ed altri manoscritti di Tommaso. Trovai così nel Cod. 211 nel fol. 175 in alto scritto con inchiostro rosso questo titolo: *Questiones fratris T. de Aquino qui disputavit rome.* Dall'initium capii subito ch'esse sono le Questiones disputatae de potentia. Questio est de potentia Dei et primo queritur, utrum in Deo sit potentia. Mi persuasi ancora ben presto che le Quaestiones disputatae in questo manoscritto si trovano incomplete. Nel fol. 186 terminano le Quaestiones de potentia con l'articolo: Utrum potentia creandi sit aliis vel creaturis communicabilis. (De pot. q. 3, a. 4). Nel fol. 188 un'anonima Quaestio de immortalitate anime: Quaestio est, an anima rationalis sit immortalis et si est immortalis queritur de causa immortalitatis eius et de modo et operatione. Dal fol. 190 al 192 si trova una seconda Quaestio de immortalitate egualmente anonima: Queritur utrum anima rationalis sit immortalis an moritur cum corpore. Per la cronologia delle Quaestionis disputatae de potentia è decisiva in questo manoscritto la notizia: Questiones fratris T. de Aquino quas disputavit rome. Questa notizia è scritta dalla stessa mano del testo delle Quaestiones ed è della fine del 13 secolo e del principio del 14, per conseguenza di un tempo ancor molto prossimo a S. Tommaso. Da questa notizia si ricava come fatto sicuro che le Quaestiones disputatae de potentia furono composte da S. Tommaso a Roma. Con ciò il tempo della composizione è anche circoscritto. Tommaso nel 1265 fu incaricato dal concilio provinciale dell'Ordine di Anagni di reggere lo studio dell'Ordine a Roma (1). Comunque sia il Santo durante l'anno scolastico 1265-66 fu ad insegnare a S. Sabina sull'Aventino in questo venerabile convento che per S. Domenico ci è sacro e caro. Il P. Mandonnet è d'avviso ch'egli fosse a Roma anche nel seguente anno scolastico 1266-67, prima di esser chiamato alla Corte di Clemente IV. Le Quaestiones de potentia sarebbero state per conseguenza scritte a Roma negli anni 1265 o 1266 o anche 1267, presso a poco nello stesso tempo in cui fu scritta la Prima, che tratta il medesimo argomento. Non è più sostenibile adunque l'opinione di Mandonnet che le Quaestiones de potentia siano state scritte parte ad Anagni negli

(1) P. P. Th. Masetti O. Pr., *Monumenta et antiquitates veteris disciplinae Ordinis Praedicatorum, I,* Romae 1864, 136.

Digitized by Google

anni 1259-1261, e parte ad Orvieto nel 1261-63. Anche le combinazioni e conclusioni più ingegnose debbono cedere di fronte a queste chiare e sicure testimonianze dei manoscritti.

Nella biblioteca del convento di Subiaco si trova un'altro più recente amanoscritto che contiene egualmente le Quaestiones disputatae de potentia. E' il Cod. 28 che dal fol. 1-34 contiene le Quaestiones disputatae de potentia incomplete (fino alla qu. 3 a 16 inclusive: Utrum ab uno primo possit precedere multitudo), e dal fol. 35 contiene la Quaestio disputata de anima. Ora nel fol. 34 in ordine alle Quaestiones de potentia sta questa annotazione: Istas questiones determinavit frater Thomas ad petitionem fratris Basiliani Laudensis. Io avevo trovato la stessa annotazione tra i scritti lasciati dal P. A. Uccelli (Cod. Vat. lat 10146, fol. 107). Qui l'Uccelli nota: « A Bologna nella Biblioteca dell' Università si trova un codice che lege al fol. 101: Istas questiones determinavit fr. Thomas ad petitionem fratris Bassiani laudensis. » Io non ho trovato questa manoscritto delle De potentia, anzi generalmente nessun manoscritto delle De potentia nell'Indice dei Codici latini conservati nella R. Biblioteca Università di Bologna pubblicato da L. Frati (Firenze 1909); ma un tale manoscritto deve essere esistito, come risulta dalla precisa citazione dell'Uccelli. Abbiamo adunque da due manoscritti la testimonianza che S. Tommaso ha tenuto (determinavit) e scritto le Quaestiones disputatae de potentia a richiesta di un frater Basilianus o Bassianus Laudensis, comunque sia di un confratello, sulla cui personalità non ho potuto finora trovare alcuna notizia. Sarebbe da augurare che si facciano particolari ricerche sulle fonti, sui confratelli italiani di S. Tommaso, che a lui furono vicini in modo speciale. Io ho scritto una esposizione storica della più antica scuola tomistica italiana in una monografia pubblicata per cura dell'instancabile Rettore dell'Università del S. Cuore di Milano (1).

La cronologia dei Quodlibeta di S. Tommaso era in addietro completamente avvolta nelle tenebre. C. Werner ed altri autori, appoggiandos a Quétif-Echard e a De Rubeis, hanno ritenuto che Tommaso componesse già una parte dei suoi Quodlibeta nel suo primo insegnamento di Parigi, imme-

---

(1) *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* a. XV (1923) p. 97.

Digitized by Google

diatamente dopo che nel 1256 fu fatto maestro di Teologia (1). L'altra parte, secondo questi autori, fu composta più tardi in Italia. E. Denifle pel primo ha dato notizie pienamente sicure circa il tempo in cui furono scritti i singoli Quodlibeta, rovesciando con ciò le opinioni precedenti. Questo geniale investigatore ha trovato nei manoscritti dei Quodlibeta notizie, che danno esatte informazioni circa il luogo e il tempo del 3° e 5° Quodlibetum. Egli nel 1887, nella sua grande trattazione circa gli statuti della Università dei giuristi di Bologna, ha reso note queste preziose scoperte che aveva fatto nei suoi importanti studi dei manoscritti scolastici (2). Secondo queste il 5° Quodlibetum porta questa data di origine: anno Domini MCCLXXI (1271) circa festum natalis Domini, nei seguenti manoscritti: Cod. 81, fol. 295 della Biblioteca di Dôle, Cod. 328 della Biblioteca unviersiaria di Erlangen e in un manoscritto della Biblioteca capitolare di Tortosa nella Spagna. Più tardi Denifle ha meglio descritto il manoscritto di Tortosa (3). Pel 5° Quodlibetum esso porta la seguente annotazione: Istud quodlibet determnavit fr. Thomas de Aquino, Ord. frat. Pred., Parisius anno Domini MCCLXXI circa festum Natalis Domini. Per la cronologia del 3° Quodlibetum P. Denifle informa che esso nel Cod. lat. 14393 della Biblioteca universitaria di Lipsia incomincia così: Incipit Parisius in paschate anno Domini MCC septuagesimo. A questa informazione di Denifle circa il 3° Quodlibetum posso aggiungere nuove prove da altri manoscritti. In un manoscritto di Monaco Clm. 14383 si trova solo il 3° Quodlibetum e in principio di esso (fol. 64) si trova questa notizia: In paschate anno Domini MCC septuagesimo. Il Cod. 274 esistente a Klosterneuburg (Austria) contiene, oltre ad altri scritti di S. Tommaso e dell'antica scuola tomista, anche questo 3 Quodlibetum (fol. 115): Incipit quodlibet fratris Thomae de Aquino anno Domini MCC septuagesimo. I due manoscritti, di Monaco e Klosternenburg, sono antichi e vicini al tempo di S. Tommaso. Un manoscritto vaticano, egualmente antico, che contiene i Quodlibeta 3, 4, 5 e

---

(1) C. WERNER, *Der hl. Thomas von Aquino* I Regensburg 1858, 215.

(2) *Archiv. für Literatur — und Kirchengeschichte des Mittelalters* III, 320.

(3) DENIFLE, *Inventarium codicum manoscriptorum Capituli Dertusiensis*, Parisiis 1896, 1.

Digitized by Google

2, Cod. Vat. lat. 779 al 3ª Quodlibetum ha la stessa annotazione: Disputatio de quolibet fratris Thomae de Aquino in paschate parisius. Nell'a. 11 di questo Quodlibetum (fol. 4) è notato: Ista, que sequuntur disputata fuerunt contra Geraldinos. Si tratta dell'articolo: Utrum liceat inducere iuvenes ad religionem voto vel iuramento. Per Geraldini s'intendono gli avversarî dei mendicanti nella Università di Parigi, principalmente i professori Geraldo (Geraldus) di Abbatesvilla e Nicolas di Lisieux. Ora proprio nel 1270 Tommaso d'Aquino compose lo scritto: Contra doctrinam retrahentium a religione contra Geraldos, come suona il titolo nel catalogo di Bartolomeo da Capua; ovvero: Contra doctrinam Geraldinorum et retrahentium a religione, come intitola questo opuscolo Nicolaus Trivet.

Nel cap. 17 di questo opuscolo lo stesso argomento è trattato come nel Quodlibetum III a. 11. Convengono adunque i due testi sia per il contenuto che per il tempo in cui furono scritti. Anche nel manoscritto vaticano, dopo il Quodlibetum IV al fol. 20 si trova una nota importante: Isti duo articuli fuerunt disputati a fratre Thoma contra quosdam in principio quadragesime. Trattasi degli articoli 23 e 24 del Quodlibetum IV: Utrum pueri non exercitati in praeceptis debeant recipi in religione. — Utrum consilia ordinentur ad precepta. Nel Cod. 212 della Biblioteca di Angers in fine dei Quodlibeta e proprio relativamente a questi articoli è notato: Sequuntur aliqua que ab aliquibus inter quodlibeta Thome ponuntur, videlicet in fine quarti quodlibet. Questi due ultimi articoli adunque, che trattano la controversia allora discussa della natura degli Ordini religiosi nella lotta con Gerardo di Abbatisvilla e Nicola di Lisieux, sono stati disputati e scritti in quadragesima, quindi circa festum pasche. Essendo il Quodlibetum III della pasqua del 1230 e il Quodlibetum 5 del Natale del 1271, si potrà ritenere la quaresima del 1271 come tempo in cui furono composti questi due articoli appartenenti al Quodlibetum IV, tanto più che questo anno è più vicino di tempo che la pasqua del 1272 agli accomodamenti di S. Tommaso con Gerardo di Abbatisvilla e Nicola di Lisieux, che ebbero luogo negli anni 1269 e 1270.

Una importante annotazione si trova ancora nel Cod. Vat. lat. 281, manoscritto assai interessante, sul quale richiamò la mia attenzione Mons. A. Pelzer. In questo manoscritto

Digitized by Google

anonimo sono raccolte questioni circa themata che sono trattati anche nella Secunda Secundae e nelle Quaestiones disputatae di S. Tommaso, ed inoltre parte delle Quaestiones disputatae de veritate e dei Quodlibeta di S. Tommaso. Nel fol. 38 si trova nel margine di sotto questa notevole notizia: Iste quadernus debet stare in medio illius, ubi est questio de veritate immediate, quam questionem habet frater Thomas de Aquino, cum aliis questionibus nostris. Mons. Pelzer ha nel suo catalogo dei manoscritti scolastici vaticani una particolareggiata e profonda descrizione del nostro codice. Io prendo da questo manoscritto, che ho potuto esaminare da vicino nella Pasqua del 1923, solo quello che riguarda i Quodlibeta. Nel fol. 32 incomincia il Quodlibetum VII che termina coll'a. 16. In margine sta scritto da altra mano ma contemporanea: IX quodlibet fratris thome usque ad qu. 16. Gli a. 17 e 18 di questo VII Quodlibetum trovansi in seguito al fol. 48 Ora qui si trova la notizia: Iste due questiones de opere manuali sunt de quolibet XI eiusdem fratris thome, verum debent poni in fine illus. I titoli di questi due articoli sono: Utrum operari manibus sit in precepto. — Utrum illi qui spritualibus operibus vacant, excusentur a labore manuum. E' degna di particolare attenzione in questo antico manoscritto la designazione del Quodlibetum VII due volte ripetuta come Quodlibetum XI e la separazione degli articoli 17 e 18 del Quodlibetum. La designazione del Quodlibetum VII dell'edizioni a stampa come Quodlibetum XI è una prova che l'ordine dei Quodlibeta nella tradizione monoscritta più antica non è stata costantemente fissa (1), e che per conseguenza solo con una certa cautela dall'ordine e disposizione si possono anche trarre conclusioni cronologiche. Ci si potrà forse formare una idea chiara anche su questioni cronologiche, quando finalmente sarà fatta piena luce sulla tradizione manoscritta dei Quodlibeta. Il P. Rosarius Iansen nelle sue pregevoli ricerche sui Quodlibeta di S. Tommaso ha richiamata l'attenzione su queste

---

(1) Un esempio del come l'ordine dei Quodlibeta sia disordinato e variamente disposto l'offre il Cod. lat., VII B. 21 della Biblioteca nazionale di Napoli, che è molto antico e risale al 13 secolo. In esso i Quodlibeta hanno la seguente disposizione: :IV, a. 23 IV, a. 1-22. VII, a. 17-18. V, 3. 1-21. VII, a. 1-16. VIII, IX, X. III, I, II.

Digitized by Google

differenze tra i manoscritti e le edizioni a stampa (1). Nei Mélanges pubbliés a l'occasion du VII Centenaire de la Canonisation de S. Thomas d'Aquin per cura del P. Mandonnet, il P. I. Destrez O. Pr. nel suo articolo tratta: Les Quodlibets de S. Thomas d'asprès la tradition manoscrite. Sono in grande aspettativa di questo articolo.

Potrei in ultimo servirmi ancora di un manoscritto vaticano, che, sebbene in forma indeterminata, ha un accenno cronologico. Il Cod. Ottobon-lat. 196 contiene Quodlibeta di S. Tommaso, Giovanni Peckham, Pietro de Alvernia e Egidio Romano. Ora nel fol. 35 comincia un Quodlibetum di S. Tommaso: Incipit quodlibet Thome de natali. Tria sunt quesita, primo quedam pertinentia ad substantias spirituales, secundo quedam pertinentia ad sacramentum natalis. Anche in fol. 35 e 42 nel margine superiore sta: Thome de natali. Nel fol. 50 termina questo Quodlibet con le parole: Explicit quodlibet fratris Thome de natali. Dall'Initium e dalle ultime parole del testo: per prius intendemus Christi divinitati quam eius humanitati, si vede che qui sono riuniti i due Quodlibeta, VII e VIII come un Quodlibetum de natali, come un Quodlibetum composto a Natale e quindi nell'Avvento.

Si trova dunque nei manoscritti una serie di notizie, che sono utili per completare ed allargare le informazioni sicure date dal Denifle. Una cronologia completamente certa di tutti i Quodlibeta ora non è possibile. Al presente neppure noi siamo in grado di stabilire perfettamente, secondo il tempo in cui furono scritti, tutti i 14 Quodlibeta di Enrico di Gent, pur avendo copiose informazioni cronologiche dal pregevolissimo Cod. Vat. lat. 853 con le sue notizie e allusioni a Scolastici contemporanei (2). Le mie comunicazioni desunte dai manoscritti sono ordinate solo ad offrire nuovi materiali ed elementi per una ulteriore cronologia della Quaestiones disputatae, come anche dei Quodlibeta.

Mandonnet, nella sua grande e splendida opera intorno a Sigero di Brabant (3) e nella sua Cronologie des Questions

---

(1) ROSARIUS JANSEN O. Pr. *Die Quodlibeta der hl. Thomas von Aquin. Ein Beitrag zu ihres Würdigung und zur Beurteilung ihres Ausgaben*, Bonn, 1912.

(2) Nelle notizie marginali di questo Codice si fa molte volte allusione ai Quodlibeta di S. Tommaso.

(3) MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin* an. XIII siècle, I Louvain 1921, 86-88 203 note.

Digitized by Google

disputées de Saint Thomas d'Aquin, si occupa ancora della Cronologia dei Quodlibeta. I suoi risultati sono stati in sostanza accettati dal P. I. V. de Groot O. Pr. (1), dal P. Rosarius Jansen O. Pr. (2) e da altri. Il punto di partenza pel P. Mandonnet sono con ragione le sicure informazioni del P. Denifle, che il Quodlibetum III è della Pasqua del 1270 e il Quodlibetum V del Natale 1271. Poichè a Parigi queste disputationes de quolibet avevano luogo comunemente due volte all'anno, cioè prima di Pasqua e prima di Natale, il Quodlibetum II può assegnarsi al Natale del 1269 e il Quodlibetum I alla Pasqua del 1269. E' a favore di questa data del Quodlibetum I anche la ciscostanza che gli argomenti trattati negli articoli 15 e 16 di esso furono discussi ancora nel Capitolo generale dell'Ordine domenicano tenuto nella Pasqua del 1269 a Parigi. Il Quodlibetum IV secondo Mandonnet è o del Natale 1270 o della Pasqua 1271. Il Quodlibetum VI è da Mandonnet fissato alla Pasqua 1272. Originariamente i manoscritti conoscono solo 11 Quodlibeta, solo più tardi, dalla divisione di un Quodlibetum in due, si ebbero 12 Quodlibeta. L'odierno Quodlibetum XII manca molte volte anche negli antichi manoscritti. Su questa disposizione e numerazione devono, come già sopra è stato notato, apportare maggior chiarezza le ricerche nella tradizione manoscritta. Mentre i 6 primi Quodlibeta sono stati composti a Parigi dalla Pasqua 1269 alla Pasqua 1272, i 5 ultimi sono stati tenuti e scritti da S. Tommaso in Italia negli anni 1264-1268. Il P. Mandonnet riguardo a questo può appellarsi a Nicola Trivet, il quale scrisse: Scripsit disputationes undecim de quolibet, quarum sex Parisiis, et quinque determinavit in Italia. Secondo Mandonnet sarebbe a favore di una anteriore composizione del Quodlibetum VIII il fatto che l'a. 19 di esso tratta lo stesso argomento della Quaestio disputata de natura beatitudinis e in una maniera assai simile. Ma questa Quaestio disputata è del 1266. Anche il Quodlibetum IX deve essere di questo tempo anteriore, poichè nell'a. 5 si trova la citazione secundum Philosophum in Libro de causis. Ma nel suo secondo insegnamento di Parigi Tommaso, come risulta dal suo Commentario al Liber de causis,

---

(1) I. V. DE GROOT O. Pr. *Haet leven van den H. Thomas van Aquin.* Utrecht 1907, 305-306.

(2) l. c. 85-88.

Digitized by Google

già sapeva chi ne fosse il vero autore. Anche P. Pelster recentemente si è attenuto alla sentenza del P. Mandonnet, che la seconda metà dei Quodlibeta è del primo insegnamento italiano del Santo (1).

Presenta qui una difficoltà il Cod. 128 del Peterhouse College di Cambridge. Questo manoscritto dal fol. 1 -90 contiene: Quodlibeta di S. Tommaso, ai quali si uniscono i Quodlibeta di Riccardo Klapwel.

Il fol 20 termina il Quodlibetum XI con le parole: et si incaute agat. Quindi segue la notizia: Explicit undecimum quodlibet et per consequens ultimum fratris Thome de Aquino parisius. Questa notizia antica, come attesta la denominazione frater Thomas, sembra voglia dire che i Quodlibeta, specialmente l'undecimum et septimum quodlibetum, siano stati scritti a Parigi. Anche nel manoscritto 2609 della Biblioteca di Wolfenbüttel sta notato: Questiones de quolibet determinate Parisius a fratre Thoma de Aquino ord. pred. A quest'ultima notizia potrei dare minore importanza, poichè qui può esser presa pars pro toto, ed avendo la prima metà avuto origine a Parigi, tutti i Quodlibeta possono essere stati attribuiti all'insegnamento parigino di S. Tommaso. Per fissare la cronologia della vita e delle opere di S. Tommaso si dovrà premettere e particolarmente esaminare e apprezzare con grande cura e circospezione la testimonianza dei manoscritti, come lo hanno fatto Quétif-Echard e P. Denifle in modo esemplare.

(1) PELSTER S. I. *De Concordantia dictorum Thomae. Ein echtes Werke aus den letzten Lebensiahren des hl. Thomas von Aquino.* Gregorianum 1923, 12.

Digitized by Google

P. REGINALDO MARIA SCHULTES O. P.
Professore di teologia nel Collegio Angelico di Roma

LA DOTTRINA DI S. TOMMASO D' AQUINO SULL'EVOLUZIONE DELLA RIVELAZIONE E SULL'EVOLUZIONE DEI DOMMI

La questione dell'evoluzione dei dommi è, ai giorni nostri, una delle questioni più interessanti e più discusse. Cattolici, protestanti e modernisti propongono varie soluzioni e danno diverse risposte. Secondo che si risolve tale questione, non solo la dottrina, ma anche la vita e la religione cambiano e prendono differenti aspetti.

Ma la questione è anche molto difficile. Non mancano difficoltà storiche che risultano dalla complessità dell'evoluzione concreta; non mancano difficoltà intrinseche che nascono dalla natura stessa della cosa, colla quale hanno punti di contatto quasi tutte le questioni dogmatiche e filosofiche.

Una speciale difficoltà presenta la dottrina degli Scolastici, e specialmente quella di S. Tommaso d'Aquino.

Alcuni credono che gli Scolastici non trattino affatto dell'evoluzione dei dommi, perchè non ebbero neanche l'idea di « evoluzione ». Ma vedremo, al contrario, che gli Scolastici e S. Tommaso trattano questa dottrina in modo completo: sebbene essi, e specialmente S. Tommaso, adoperino termini oggi fuori d'uso, dei quali molti ignorano il significato; e sebbene la considerino sotto un altro punto di vista.

Un'esposizione storica della dottrina scolastica sull'evoluzione dei dommi, la facemmo già in due nostri altri lavori (1).

---

(1) *Introductio in historiam dogmatum* (Paris, Lethielleux, 1922), p. 46-152; *Fides implicita.* Geschichte der Lehre von der fides implicita in der katholischen Theologie (Pustet, Regensburg, 1912). Nella rivista « Ciencia Tomista » il P. MARIN-SOLA, Professore all'Università di Friburgo, ha pubblicato una lunga serie d'articoli sullo stesso tema: gli articoli saranno uniti in un volume: « La evolucion homogenéa del dogma catolico ».

Digitized by Google

Qui intendiamo esaminare specialmente la dottrina di San Tommaso.

Come in molte questioni così, anzi molto più, in questa dell'evoluzione dei dommi si manifesta il suo ingegno meraviglioso e il suo influsso preponderante nei teologi posteriori. Onde questa dissertazione sarà atta a mettere in evidenza la figura di S. Tommaso ed a aumentarne l'onore e la gloria.

S. Tommaso espone la dottrina del progresso dommatico principalmente nel III Sent. d. 25 e nella Somma Teologica. Seguiremo l'ordine della Somma, così la nostra esposizione sarà anche una specie di commentario a questa parte della Somma stessa.

Degli articoli di fede

Nella teologia moderna siamo soliti considerare tutte le verità da credere come un *aggregato* di verità rivelate da Dio. Non le consideravano così gli Scolastici del Medio Evo e specialmente S. Tommaso. Tutti gli Scolastici del secolo XIII considerano le dottrine rivelate e da credersi, che chiamano con termine proprio « credibilia » o « credenda », non tanto come un aggregato di dottrine disparate, quanto come un *tutto organico*. Gli Scolastici perciò cercano con ogni sforzo di far conoscere le parti di questo organismo e di mettere in evidenza e determinare la connessione organica delle singole verità. Frutto di questi studî è da ritenersi la dottrina circa gli articoli della fede, ossia circa i dodici (o quattordici) articoli del Simbolo Apostolico, giacchè S. Tommaso considera sempre gli articoli della fede in questo senso concreto.

S. Tommaso pone il quesito in questi termini: « Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda »: Se le verità da credersi, si debbano distinguere in determinati articoli (1).

L'Aquinate spiega in primo luogo il significato etimologico del termine « articulus ». Gli « articoli » sono parti principali di un tutto, strettamente congiunte tra loro. Si domanda quindi se tutte le verità rivelate siano così connesse tra loro, da potersi dividere e distinguere in alcune parti principali, organi-

(1) II. II. q. 1 a. 116; cfr. III Sent., dist. 25 q. 1 a. 1.

Digitized by Google

camente unite, in modo che ne risulti appunto un tutto organico L'Aquinate ricorre all'analogia del corpo. Come tutta la massa di un corpo, per es.: del corpo umano, si può distinguere e dividere in alcune parti principali, per es. il capo, il collo, le mani, i piedi, e tutte queste parti alla loro volta comprendono altre parti minori, per es. la mano comprende la palma e le dita, e quest'utime ancora altre; così si chiese se la somma, il complesso delle verità rivelate si possa dividere in determinati articoli, i quali poi comprendono sotto di se altre verità.

La risposta di S. Tommaso, è affermativa. Egli assegna come principio di tale divisione, la diversa relazione, delle singole verità *con la nostra fede*.

Vale a dire: le verità rivelate, in quanto son proposte a credere sull'autorità di Dio rivelante, son tutte della medesima condizione: differiscono invece, se si considerano in ordine al nostro assenso. Premesso ciò, egli argomenta nel modo seguente: « Est autem obiectum fidei aliquid non visum circa divina. Et ideo ubi occurrit *aliquid speciali modo non visum*, ibi est specialis articulus: ubi autem multa secundum eamdem rationem sunt cognita vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi: sicut aliam difficultatem habet ad videndum quod Deus sit passus, et aliam quod mortuus resurrexerit; et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis: sed quod sit passus, mortuus et sepultus, unam et eandem difficultatem habent: ita quod uno suscepto, non est difficile alia suscipere; et propter hoc, omnia haec pertinent ad unum articulum » (l. c.).

Come dunque in un corpo organico le parti materiali, che servono ad un'unica ed identica funzione, costituiscono un sol membro; e come al contrario, si distinguono più membra dove si danno diverse funzioni (per es.: nei vari organi sensitivi); così anche tutta la somma, il complesso delle verità rivelate si divide in varie parti organiche secondo che la cosa o la dottrina ci presenta la medesima o simili difficoltà.

Secondo S. Tommaso, dunque gli « articuli » della fede, cioè del Simbolo Apostolico, importano non tanto delle dottrine isolate, quanto parti principali o membra organiche di tutto il deposito della fede. Perciò egli (nell'art. 8) fa vedere come i dodici (o quattordici) articoli del Simbolo rap-

Digitized by Google

presentano realmente le parti principali della dottrina rivelata, e come le altre verità rivelate siano con essi connesse.

Questo modo di considerare tale questione corrisponde all'antica prassi. Tutti gli antichi infatti, spiegano la verità della fede, tenendo conto del Simbolo come di un manuale. S. Agostino stesso, pregato di esporre « quid credendum sit »: che cosa si deve credere, spiega il Simbolo Apostolico, cioè gli articoli della fede (1). E questa antica prassi è anch'oggi, almeno in parte, osservata nel Catechismo. Nella teologia moderna invece, questo metodo è quasi del tutto smesso.

Per gli Scolastici la dottrina degli articoli della fede è il fondamento di tutta la dottrina dell'evoluzione della rivelazione e dei dommi. Ciò apparirà anche meglio dall'interpretazione dell'articolo seguente (2) di S. Tommaso.

Dell'evoluzione della Rivelazione

S. Tommaso, dopo di aver spiegato la divisione delle verità rivelate in dodici (o quattordici) articoli, si domanda: « *Utrum secundum successionem temporum articuli fidei creverint* »: se cioè gli articoli della fede siano, con andar del tempo, aumentati, quesito che vien posto da tutti gli Scolastici di allora. Moltissimi teologi credono che si tratti qui dell'evoluzione dei dommi e quindi interpretano in questo senso la dottrina di S. Tommaso. Ma in realtà la questione riguarda *l'elovuzione della rivelazione*, ossia *la successiva rivelazione degli articoli del Simbolo Apostolico* (3).

Per ben comprendere ciò, sono necessarie due premesse di carattere storico.

Prima: *Abelardo* sosteneva che tutti gli articoli del Simbolo Apostolico fossero già stati rivelati nel Vecchio Testamento, almeno ai Patriarchi e Profeti. Sentenza che era sta-

---

(1) ENCHIRIDION.

(2) Cfr. R. SCHULTES, O. P., *Dogmenentwicklung oder Entwicklung der Offenbarun?* in « *Theologie und Glaube* » (Paderborn) 1911, p. 192-201.

(3) ABAELARDUS, *Theol. christ.*, l. 4 Migne P. L., 178, 1285; *Introductio ad Theol.*, l. 2, c. 6, col. 1056; l. 1 c. 15 col. 696. Cfr. *Revue Thomiste*, 1920, p. 276.

Digitized by Google

ta già impugnata da S. Bernardo (1) e da Ugo di S. Vittore (2). Pietro Lombardo e tutti gli Scolastici seguenti la confutano, sebbene con distinzione, come del resto anche S. Tommaso.

Seconda: È da notarsi la dottrina di *S. Agostino* sull'unità della fede nel Novo e nel Vecchio Testamento. S. Agostino insegna: « Eadem est fides nostra et illorum (3); eadem credebant eademque sperabant omnes iusti et sancti etiam illorum temporum » (4). Da questa dottrina appunto Abelardo aveva attinto la sua sentenza. Tuttavia gli stessi Scolastici la difendono. In S. Tommaso tale dottrina si ritrova in questa forma: « Utrum una sit fides modernorum (i. e. in Novo Test.) et antiquorum (i. e. in Veteri Test.) (5).

Tenendo conto di questa dottrina di S. Agostino, gli Scolastici non avevan potuto rispondere in modo assoluto che gli articoli della fede non sono rivelati fin dal principio del mondo, altrimenti sarebbe sembrato che negassero l'unità della fede nel Novo e nel Vecchio Testamento.

Premesse queste due nozioni storiche, riman facile il *senso della questione*. Non si domanda già se nella Chiesa, dopo il tempo di Cristo e degli Apostoli, siano aumentati gli articoli della fede, se siano sopravvenuti nuovi dommi; ma si domanda invece *se quei dodici* (o *quattordici*) *articoli contenuti nel Simbolo della fede, siano stati rivelati successivamente*. Si tratta quindi, non dell'evoluzione dei dommi nella Chiesa, ma dell'*evoluzione della rivelazione*.

Dopo ciò si capisce anche bene la dottrina di S. Tommaso. Egli cioè alla questione suddetta, risponde distinguendo: « *Dicendum est, quod quantum ab substantiam articulorum fidei, non est* factum eorum augmentum per temporum successionem... sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum ». E vuol dire: già dagli inizi della rivelazione soprannaturale la medesima cosa era creduta da tutti quanti (=quoad substantiam), ma coll'andare del tempo la cosa creduta fu successivamente rivelata, e perciò creduta in modo

---

(1) S. BERNARDUS, *Tractatus de baptismo*, Migne, 182, 1040 s.
(2) HUGO DE S. VICTORE, *De sacrament.*, l. 1, p. 10 c. 5 s. Migne, 176, 334 ss.
(3) *Contra duas ep. Pelag.* l. 1 c. 21; cfr. *Super Joh., tract.* 45 n. 9; ep. 157 c. 3 n. 4; *De catech. rudibus*, c. 17 n. 28.
(4) *Contra Faustum*, l. 19 c. 14.
(5) Quaest. disp., *De Veritate*, q. 14 a. 12.

Digitized by Google

più esplicito (=crevit numerus articulorum quoad explicationem). Quindi gli articoli della fede furono rivelati successivamente, ma la fede rimase sempre la stessa.

Identica distinzione dànno tutti gli Scolastici del sec. XII e XIII. Già Ugo di S. Vittore scriveva: « Crevit per tempora fides in omnibus, ut maior esset, sed mutata non est, ut alia esset » (1).

Alessandro di Hales insegna che la fede non crebbe « in sè », ma quoad usum, se cognitione » (2). *Pietro da Tarantasia* (Innocenzo V), scrive: « Numeros credendorum implicite non est augmentatus, sed numerus credendorum explicite augmentatus est. Huiusmodi vero augmentum accidentale est fidei, non substantiale, et potius attenditur ex parte credentium quam creditorum » (3).

E alla questione: « Utrum fides modernorum sit maior fide antiquorum », risponde: « fides modernorum est maior quoad cognitionem » (4).

Il B. Alberto M. insegna: « Non creverunt articuli in se, sed crevit articulorum explanatio et revelatio » (5).

Lo stesso dice *S. Bonaventura*: « Credibilia multiplicari potest dupliciter intelligi: vel quantum ad novorum articulorum additionem, vel quantum ad implicitorum explicationem. Si primo modo intelligatur, sic non est concedendum fidem profecisse quantum ad credendorum multitudinem; si secundo modo, sic profecit fides secundum processum temporis, quia quod uno tempore credebatur implicite et quasi uno articulo, processu temporum explicatum est et quasi distinctum in multa credibilia » (6). Riccardo da Mediavilla (7), scrive nello stesso senso: « Fides non crevit quatum ad credendorum multitudinem novorum articulorum additione, sed per implicatorum explicationem, quia quae aliquo tempore implicite proponebantur credenda et implicite credebantur, postea per processum temporis explicite sunt ad credendum proposita et explicite credita ».

---

(1) l. c. Migne, 176, 336.
(2) *Summa*, parte 2, q. 81 m. 2.
(3) PETRUS DE TARANTASIA, 3 Sent. d. 25 q. 5 a. 1.
(4) l. c. a. 2.
(5) ALBERTUS M., 3 *Sent.* d. 25 a. 1 ad 2.
(6) S. BONAVENTURA, 3 *Sent.* d. 25 a. 2 q. 1.
(7) RICHARDUS DE MEDIAVILLA, 3 *Sent.* d. 25 a. 5 q. 1.

Digitized by Google

S. Tommaso *spiega questa dottrina*, assegnando come principio che *tutti gli articoli sono implicitamente contenuti in alcune prime verità da credersi*, cioè nell'affermazione che Dio esiste e provvede alla salvezza degli uomini: « Omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, sc. ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem ». Il che equivale a dire che tutti gli articoli del Simbolo Apostolico, e per conseguenza tutte le verità rivelate, sono contenute, sebbene implicitamente, in due principî fondamentali.

Ma come le altre verità rivelate sono contenute in queste due fondamentali? S. Tommaso così lo determina: « In esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus beatitudo nostra consistit: in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem ». S. Tommaso aggiunge: « Et per hunc etiam modum *aliorum* subsequentium articulorum quidam in aliis continentur: sicut in fide redemptionis humanae implicite continentur et incarnatio Christi et eius passio et alia huiusmodi ».

Tutto quello cioè che s'insegna negli articoli della fede, deve in qualche modo esser contenuto nella *cosa* già insegnata, rivelata e creduta per mezzo di quelle due prime verità. Così fu rivelato e creduto fin da principio l'Essere divino; non la sola esistenza divina, in quanto è conoscibile per mezzo delle creature, ma Dio medesimo, in modo che l'assenso della fede era diretto a Dio stesso. Ora, in questo *essere* divino, sono contenute implicitamente tutte le cose o verità che Dio ha poi di se rivelate, come per es., che Egli è Trino. Così fin da principio fu anche rivelata la Provvidenza divina, non solo secondo che si può dedurre filosoficamente dalla natura delle cose, ma secondo che include la stessa volontà salvifica di Dio, la quale si estende tanto all'ordine naturale come all'ordine soprannaturale. In questa Provvidenza divina sono in realtà inclusi tutti i divini decreti circa la salvezza degli uomini. Tutte le verità che furon poi rivelate, sono in tal guisa contenute implicitamente in quelle due rivelate dapprima.

Quindi S. Tommaso può concludere: « Quantum ad substantiam articulorum non est factum eorum augmentum per

Digitized by Google

temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium Patrum (cioè dei Patriarchi e Profeti), licet implicite ».

Da ultimo si comprende l'altra e principale parte della conclusione: « Quantum *ad explicationem* crevit numerus articulorum: quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite ». *Con le susseguenti rivelazioni infatti, la cosa prima semplicemente rivelata, veniva poi a mano a mano sempre più determinata,* e così anche più esplicitamente creduta. Nel qual senso S. Tommaso continua: « Unde Dominus Moysi dixit (Exod. 6, 2): « Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob: et nomen meum, Adonai, *non indicavi eis* »... et Apostolus dicit ad Eph. 3,5: « In aliis generationibus non est agnitum mysterium Christi, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis eius et Prophetis ».

La stessa dottrina del resto viene da S. Tommaso difesa, quantunque sotto un altro aspetto, nella II. II. q. 174 a. 6: « *Utrum gradus prophetiae* (i. e. revelationis) *varientur secundum temporis processum* ». Il S. Dottore risponde: « Si de prophetia loquimur inquantum ordinatur ad fidem deitatis (cioè se è questione della rivelazione pubblica), sic quidem crevit secundum tres temporum distinctiones, sc. ante legem, sub lege et sub gratia. Nam ante legem Abraham et alii Patres (=patriarchae) prophetice sunt instructi de his quae pertinent ad fidem deitatis...; sub lege autem facta est revelatio prophetica de his quae pertinent ad fidem deitatis, excellentius quam antea...; postmodum vero tempore gratiae ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis... ».

Finalmente tutta la dottrina di S. Tommaso non è altro che un'esposizione scolastica della dottrina di Ugo di San Vittore, il quale scrive: « Crevit per tempora fides in omnibus ut maior esset, sed mutata non est ut alia esset. Ante legem Deus creator credebatur et ab eo salus et redemptio exspectabatur; per quem vero et quomodo salus implenda et perficienda foret, exceptis paucis quibus hoc scire singulariter in munere datum erat, a caeteris fidelibus non cognoscebatur. Sub lege autem persona redemptoris mittenda praedicabatur et ventura expectabatur: quae autem ipsa persona haec foret, homo an angelus an Deus, nondum manifestabatur.... Sub gratia autem manifeste omnibus iam praedicatur et cre-

Digitized by Google

ditur et modus redemptionis et qualitas personae redemptoris ». (1)

S. Tommaso dunque considera tutto il processo della Rivelazione, non tanto come un'arbitraria rivelazione successiva di verità disparate, ma come un'evoluzione organica della rivelazione primitiva; un'unica e identica rivelazione divina fatta da principio, veniva poi successivamente, con l'andar del tempo, sempre più svolgendosi sia secondo un'intenzione ben determinata, sia secondo le esigenze dell'umanità. Ed è in questo senso che S. Tommaso afferma: « explicatio credendorum fit per revelationem divinam ».

Su questa evoluzione egli stabilisce la formola dell'immutabilità sostanziale: nel volgere dei secoli il medesimo essere divino sempre più ci si rivela, e la stessa Provvidenza divina sempre più ci si manifesta, e perciò è sempre più esplicitamente da noi creduta. In un modo mirabile dunque si concorda l'unità della fede nel Nuovo e del Vecchio Testamento con la successiva rivelazione dei singoli articoli.

Dell'applicazione della dottrina di S. Tommaso sull'evoluzione della rivelazione alla evoluzione dei dommi, nella teologia posteriore

Come si è visto, S. Tommaso nella II. II. q. 1 a. 7 spiega proprio l'evoluzione della rivelazione. Ora a cominciare dal secolo XIV il principio di S. Tommaso: « quantum ad substantiam non crevit numerus articulorum sed quantum ad explicationem », è applicato comunemente dai teologi, appunto come principio nella questione della evoluzione dei dommi. Ed è difficile trovare un libro recente di teologia, in cui il suddetto principio non sia ritenuto come la formula propria a spiegare tale evoluzione. Di qui ebbe origine anche la formola comune « de immutabilitate substantiali depositi fidei, traditionis et evolutionis dogmaticae ». Si domanda quindi se ciò sia stato fatto ragionevolmente e giustamente. La risposta è facile.

Il principio di S. Tommaso circa la rivelazione successiva

---

(1) De sacramentis christianae fidei, Migne, 176, 339.

Digitized by Google

è stato giustamente applicato all'evoluzione dei dommi ed ottimamente la spiega, *tenuto conto però dell'analogia o proporzione tra il progresso della rivelazione e il progresso dommatico*. Esistono infatti tra l'uno e l'altro delle molteplici differenze.

Prima: Il progresso della rivelazione ha luogo *per nuove rivelazioni divine;* il progresso dommatico invece avviene senza nuove rivelazioni.

Seconda: Nel progresso della rivelazione la spiegazione delle verità da credersi ha luogo in quanto la *cosa* rivelata prima da Dio viene sempre più determinata e spiegata, come per es. il mistero della redenzione umana; nel progresso dommatico invece la cosa rivelata non viene maggiormente determinata, ma solo si conosce in modo sempre più perfetto la rivelazione già fatta.

Terza: Nel progresso della rivelazione le verità rivelate dopo, sono contenute implicitamente nelle verità rivelate prima, per modo che la *cosa* rivelata dopo è contenuta nella *cosa* rivelata prima; nel progresso dommatico invece la dottrina definita dopo è contenuta implicitamente, non soltanto nella cosa, ma anche nella *dottrina* rivelata prima.

C'è tuttavia qualche punto di contatto tra l'una e l'altra evoluzione; perchè anche nella evoluzione dei dommi l'aumento delle verità da credersi si ha per spiegazione delle verità rivelate prima; non si ha cioè l'aumento delle verità quanto alla sostanza, ma solo in quanto queste medesime verità già rivelate vengono meglio svolte e conosciute o credute.

Apparisce chiaro così anche *il senso del principio* dell'immutabilità sostanziale del deposito della fede o della tradizione. Il senso è questo: Primo, nel Novo Testamento il progresso dommatico non avviene per addizione di nuove rivelazioni, ma per maggiore spiegazione, esposizione, interpretazione delle rivelazioni divino-apostoliche; secondo, i dommi definiti non presentano altra dottrina oggettiva fuori di quella rivelata agli Apostoli; terzo, nelle definizioni dommatiche non hanno luogo aggiunte estranee alla rivelazione, cioè nessuna dottrina vien definita come domma, se non è contenuta oggettivamente nel deposito della fede.

Digitized by Google

Una difficoltà gravissima dei commentatori di S. Tommaso

S. Tommaso nella II. II. q. 1 a. 7 ad 4 um.) insegna: « Ultima consummatio gratiae facta est per Christum.... et ideo illi *qui fuerunt propinquiores Christo*, vel ante, sicut Iohannes Baptista, vel post, sicut Apostoli, *plenius mysteria fidei cognoverunt*: quia et circa statum hominis hoc videmus quod perfectio est in iuventute; et tanto habet homo perfectiorem statum, vel ante vel post, quantum est iuventuti propinquior ».

Questa risposta è stata per i Commentatori di lui fonte di difficoltà inestricabili. Interpretando infatti essi comunemente la dottrina dell'articolo VII come dottrina dell'evoluzione dei dommi, la risposta ad 4.um secondo loro, sembrava volesse dire che la cognizione delle verità rivelate sia tanto meno perfetta quanto più è lontana da Cristo; cosicchè ai nostri tempi la conoscenza del deposito della fede sarebbe più imperfetta che nel secolo decimo; cosa che nessuno, nè potè, nè volle ammettere. I Commentatori quindi ricorsero a diverse e a varie spiegazioni.

Il *Gaetano* afferma: « Post Christum quantum priores tanto doctiores ». E aggiunge: « Tamen non negamus quin etiam post Christum una aetas posterior habeat doctores in his quae sunt fidei praestantiores aliqua aetate anteriori ». E di ciò assegna due ragioni; prima: « Etsi regulariter divina doctrina procedit secundum propinquitatem ad Christum, non tamen alligata est illuminatio eius ad hunc ordinem »; seconda: « sermo est de fidei scientia infusa, non de acquisita » (1).

Anche *Domenico Bannez* risolve la difficoltà in modo simile. Ammette e stabilisce che la Chiesa e i Dottori della Chiesa dopo il tempo degli Apostoli non abbiano la fede esplicita maggiore di quella che gli Apostoli ebbero (concl. 1); tuttavia aggiunge: « Non est necesse ut quanto remotior fuerit Ecclesia a tempore Apostolorum, tanto sit in illa minus perfecta cognitio mysteriorum fidei » (concl. 2). Concorda l'una e l'altra cosa distinguendo tra il progresso della fede

(1) Comment. in II. II, in h. l.

Digitized by Google

e la spiegazione *scientifica* delle verità rivelate: « Quantum ad scientiam scholasticae theologiae quae humana diligentia comparatur, nihil obstat quominus asseramus succedentibus saeculis quaedam uberius et subtilius a posterioribus doctoribus perscrutari quam fuerint a prioribus definita ». Infine egli così spiega tutta la questione: « Ratio S. Thomae non ita procedit quod in singulis annis post Apostolorum tempora necesse sit semper minus doctos in Ecclesia ministros haberi, sed comparat a toto genere differentes Ecclesiae *status* » (1).

Giovanni di S. Tommaso, interprete fedelissimo di S. Tommaso medesimo, distingue ugualmente come il Gaetano e il Bannez tra la scienza infusa e la scienza acquisita mediante ragionamento. E così attribuisce agli Apostoli « plenissimam et perfectissimam fidei cognitionem, excedentem omnes subsequentes »; ma ammette inoltre che « nostris temporibus, occasione haeresum insurgentium et refutationis earum per SS. Patres et doctissimos theologos abundantissima est cognitio mysteriorum fidei »; anzi che alcune verità « in particulari et explicite cognita sunt, quae nondum cognita erant apud homines doctos qui nos praecesserunt, sicut experientia quotidie hoc docet ». Concorda poi tra loro le suddette affermazioni per la distinzione fra scienza infusa e acquisita (2).

Citerò ancora un altro commentatore, il *Suarez*. Questi stabilisce tre cose. Prima di tutto, come il Gaetano, il Bannez e Giovanni di S. Tommaso, fa una distinzione tra la scienza infusa e acquisita; distingue poi tra le verità della fede le quali appartengono « velut ad substantiam mysteriorum », e le altre proposizioni contingenti: riguardo a queste ultime ammette senz'altro il progresso; oppone in fine al principio di S. Tommaso un'altra regola, cioè quella di S. Gregorio Magno, il quale aveva detto: « Quanto mundus ad extremitatem ducitur, tanto nobis aeternae scientiae aditus largius aperitur ». Quindi conclude che coll'andar del tempo nella Chiesa è andata aumentando la cognizione della fede (3).

Tutta la difficoltà però nasce dal fatto che il principio di S. Tommaso: « illi qui fuerunt Christo propinquiores,

---

(1) Comment. in II. II, in h. l.
(2) *Cursus theol., De fide*, disp. 6 a 2.
(3) *De fide*, diss. 2 sect. 6.

Digitized by Google

plenius mysteria fidei cognoverunt » *vien applicato* non al progresso della rivelazione, ma *al progresso dommatico* nella Chiesa. S. Tommaso invece lo applica al solo progresso della rivelazione. Come infatti si è visto, in tutto l'articolo 7° si tratta del progresso della rivelazione o della successiva rivelazione degli articoli del Simbolo.

Anche la quarta obiezione di cui si parla, vuol dimostrare che come gli Apostoli « plenissime fuerunt instructi de misteriis », così pure i primi Padri, cioè i Patriarchi e i Profeti nel V. T.

Il *senso della risposta di S. Tommaso* è perciò evidente. Il S. Dottore insegna soltanto che *la rivelazione fu molto più esplicita quanto fu più vicina al tempo di Cristo,* sia prima che dopo. Il tempo di Cristo è come il punto culminante della rivelazione divina. In questo senso afferma: « ultima consummatio gratiae facta est per Christum », cioè tutto l'ordine soprannaturale, la redenzione e la rivelazione, è stato portato a compimento da Cristo: « Unde et tempus eius dicitur tempus plenitudinis ». E conchiude: « Et ideo illi qui fuerunt propinquiores Christo... plenius mysteria fidei cognoverunt », cioè quelli che furono più vicini a Cristo, ebbero *rivelazioni più complete*, come S. Giov. Battista e gli Apostoli. In fine « optima est congruentia » (Giov. di S. Tommaso) quella che qui adduce S. Tommaso « quantum ad statum hominis ». Infatti come l'uomo nel tempo del pieno sviluppo si trova nello stato più perfetto, così la rivelazione nel tempo di Cristo.

Il *Suarez*, come abbiamo già veduto, oppose al principio di S. Tommaso quello di S. Gregorio Magno. Ma S. Gregorio insegna la medesima cosa che l'Aquinate. E l'Aquinate adduce appunto come un'autorità il testo che il Suarez gli oppose. S. Gregorio infatti scrive: « Per incrementum temporum crevit scientia spiritualium Patrum (cioè dei Patriarchi e dei Profeti). Plus namque Moyses quam Abraham, plus Prophetae quam Moyses plus Apostoli quam Prophetae in omnipotentis Dei scientia eruditi sunt ». E sempre nello stesso senso, conchiude: « Quanto mundus ad extremitatem ducitur, tanto nobis aeternae scientiae aditus largius aperitur ». S. Gregorio parla evidentemente del progresso della rivelazione, non già del progresso dommatico; cosa che S. Tommaso espressamente osserva: « Dictum Gregorii intelligendum est

Digitized by Google

de tempore ante Christi incarnationem, quantum ad cognitionem huius mysterii ». La « extremitas mundi » infatti, secondo S. Gregorio, non significa l'ultimo tempo del mondo, ma il tempo di Cristo, il tempo della grazia o della pienezza (1).

Interpretando bene perciò *il testo di S. Tommaso, cessa tutta la difficoltà* che tanto assillava i Commentatori di lui. La *rivelazione* era senza dubbio perfettissima ai tempi di Cristo; ma da ciò non segue che la *cognizione della rivelazione* divenisse, dopo Cristo, più imperfetta di giorno in giorno. Anzi, compiutasi ora la rivelazione, incomincia una nuova evoluzione, cioè la successiva cognizione e proposizione della rivelazione nella Chiesa; incomincia vale a dire il progresso dommatico: perchè « in tempore gratiae super revelatione facta Apostolis... fundatur tota fides Ecclesiae » (2).

E del progresso dommatico S. Tommaso tratta appunto nell'art. 9.

Dei simboli della fede

La dottrina di S. Tommaso sulla rivelazione successiva contiene di già i principî sufficienti dell'evoluzione dei dommi. In modo più proprio ed espressamente però la dottrina dell'evoluzione dommatica viene esposta nel seguente art. 9°, ove il S. Dottore si domanda: « *Utrum convenienter articuli fidei in symbolo ponantur* », vale a dire: se la Chiesa debitamente e lecitamente abbia redatto tutti gli articoli della fede in forma di simbolo, e in tal modo li abbia proposti a credere (3).

Con tale quesito S. Tommaso penetra nel cuore della questione; giacchè i simboli della fede occupano la parte principale nell'evoluzione del domma. Fu per mezzo di essi infatti, che le principali verità rivelate furono dalla Chiesa proposte come dommi.

La stessa ragione data da S. Tommaso per provare la

---

(1) *In Ezechiel*, hom. 16 c. 12 (al. hom. lib. 2 hom. 4), Migne, P. L. 76, 980 s. — S.Tomaso nel *Sed contra* cita soltanto la prima parte del testo.

(2) II. II. q. 174 a. 6.

(3) Cfr. III Sent., distr. 25 q. 1 a 1 q. 3.

Digitized by Google

convenienza della proposta del Simbolo Apostolico, mostra nello stesso tempo la necessità e l'intima natura dell'evoluzione dommatica. Il S. Dottore deduce infatti la necessità del simbolo dalla necessità, della fede, scrivendo: « Sicut Apostolus dicit ad Heb. XI, 6: Accedentem ad Deum oportet credere: credere autem non potest aliquis nisi ei veritas quam credat, proponatur; et ideo necessarium fuit fidei veritatem in unum colligi, ut facilius posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam fidei a veritate deficeret; et ab huiusmodi sententiarum fidei collectione, nomen symboli est acceptum ».

Meglio ancora appare la forza dell'argomento nella risposta alla prima obbiezione, nella quale si viene opponendo quello che infinite volte fu poi ripetuto dai Protestanti: essere cioè unica regola della fede la S. Scrittura « cui nec addere nec subtrahere licet »; e perciò, conclude l'obiezione, « illecita » fu la proposta del simbolo, ossia contraria alla volontà di Dio e alla regola della fede. S. Tommaso risponde colle famose parole: « Veritas fidei in Sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis et in quibusdam obscure, ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex Sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem; quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis Sacrae Scripturae aliquid manifestum *summarie colligeretur*, quod proponeretur omnibus ad credendum: quod quidem non est additum Sacrae Scripturae sed potius ex sacra Scriptura sumptum » (1).

Questo Simbolo viene riguardato dagli Scolastici come la raccolta di tutti gli articoli di fede, e quindi come una somma o collezione di tutte le principali verità della fede (2). In tal senso S. Tommaso dice che nel Simbolo Apostolico la verità della fede « summarie in unum colligitur » e che il simbolo vien denominato « a sententiarum fidei collectione ».

Ma ecco sollevarsi una grande difficoltà per gli Scolastici: come cioè possano nel simbolo contenersi tutte le verità

---

(1) II. II. q. 1 a. 9 ad 1.

(2) B. Alberto M., 3 d. 24 a. 7; S. Bonaventura, 3 d. 25 a. 1 q. 1; Riccado a Mediavilla, 3 d. 25 a 2 q. 1 ad 1.

Digitized by Google

della fede. Giacchè nulla in esso si dice, p. es. della Eucaristia, nulla della Sacra Scrittura, ecc.

Gli Scolastici rispondono applicando la dottrina esposta sugli articoli di fede. Il B. Alberto M., S. Bonaventura, Pietro di Tarantasia (b. Innocenzo V), distinguono fra articoli di fede e i loro antecedenti (praesupposita) e conseguenti (o corollari), di modo che *gli articoli di fede insieme ai precedenti e conseguenti formino l'intera somma delle verità rivelate* (1).

S. Tommaso procede diversamente. Egli per il primo distingue fra verità di fede « per sè » rivelate (quelle che oggi chiamiamo verità spettanti « ad aedificationem doctrinae christianae »), e verità rivelate in ordine ad altro, come sono i fatti puramente storici narrati nella S. Scrittura.

Gli articoli del simbolo comprenderebbero soltanto le verità « per sè » rivelate (2). E queste sarebbero contenute negli articoli del simbolo in quanto si *riferiscono* a qualcuno di essi: in quanto « includuntur » o « comprehenduntur in qualche articolo, o « ordinantur » o « pertinent » a qualcuno di essi (3). Per S. Tommaso adunque il simbolo contiene l'intero deposito della fede: e cioè direttamente ed esplicitamente contiene le verità principali, le altre invece indirettamente ed implicitamente, in quanto che tutte le verità particolari hanno un qualche ordine all'uno di essi, come l'Eucaristia si riduce all'onnipotenza divina (4). In simile guisa uno verrebbe a designare tutto il corpo umano, dicendo che esso consta di capo, tronco, braccia, gambe e piedi: perchè in tali parti organiche principali tutte le altre si contengono. Per tal modo, secondo S. Tommaso, la Chiesa col proporre il

---

(1) ALBERTO M.: « Sicut in aliis scientiis quaedam sunt principalia et quaedam substantialia..., quaedam autem consequentia..., sic etiam est in fide. Et primo oportet meo iudicio supponere... Deum esse et verba sua in Scriptura esse vera: et illa sunt suppositiones. Articuli autem ipsi ut conclusiones principales scientiae, et ea quae pertinent ad bonos mores, ut corollaria sequentia »: 3 d. 24 a. 8. BONAVENTURA: « In doctrina fidei antecedentia sunt illa quae sunt de dictamine iuris naturalis; principalia vero sunt ad quae fidei illuminatio directe dirigit: et ista dicuntur articuli; consequentia sunt illa quae ex dictis articulis possunt elici et ad illos articulos habent sequi ». III Sent., dist. 25 a. 1 q. 1.

(2) II. II. q. 1 a. 6 ad 1.

(3) l. c. e q. 1 a. 8 ad 2-3; III Sent., dist. 25 q. 1 a 2.

(4) II. II. q. 1 a. 8 ad 6.

Digitized by Google

Simbolo apostolico ha raccolto sommariamente tutte le verità della fede.

Oltre il Simbolo apostolico, gli Scolastici presero in considerazione anche i *simboli seguenti*, specialmente il Simbolo Niceno-Constantinopolitano (« Symbolum Patrum ») e il Simbolo di S. Atanasio. Quanto a questi due simboli, gli Scolastici li ritengono come spiegazione, determinazione del simbolo apostolico. Così il b. Alberto M. dice: « Omnia alia symbola interpretantur Symbolum apostolicum: et nihil addunt, sed quod prius inerat, explicant » (1), e: « Symbolum apostolorum non continet nisi simplicem fidei confessionem..., sed Symbolum Patrum (Nic-Cpt.)... continet fidei explanationem » (2).

In egual modo S. Bonaventura insegna: « Alia symbola duo, videl. Athanasii et Nicaeni Concilii, addita sunt ad fidei maiorem explanationem et haeresum confutationem » (3).

E così finalmente S. Tommaso: « In omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas: sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per haereticos corrumpatur: et haec fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quae in nullo alio differunt nisi quod in uno plenius explicatur quae in alio continentur implicite, secundum quod exigebat haereticorum instantia » (4). « Symbolum Patrum est declarativum symboli Apostolorum » (5): « non enim symbolum sequens abolet praecedens, sed potius illud exponit » (6).

E lo stesso deve dirsi, secondo il S. Dottore, dei simboli posteriori: « In quolibet Concilio institutum fuit symbolum aliquod propter errorem aliquem, qui in Concilio damnabatur. Unde sequens Concilium non faciebat aliud symbolum quam primum, sed id quod implicite continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra haereses insurgentes. Unde in determinatione Chalced. Synodi dicitur, quod illi qui fuerunt congregati in Concilio Constantinopolitano, doctrinam de Spiritu Sancto tradiderunt, non quod minus esset in praecedentibus, qui apud Nicaeam congregati

(1) 3 d. 24 a. 7 ad 3.
(2) l. c. ad. 4.
(3) 3 d. 25 a. 1 q. 1 ad 5.
(4) II. II. q. 1 a. 9 ad 2.
(5) l. c ad. 6.
(6) l. c. ad 4.

Digitized by Google

sunt, sed intellectum eorum adversus haereticos declarantes. Quia igitur in tempore antiquorum Conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium, Spiritum Sanctum non procedere a Filio, non fuit necessarium quod hoc explicite poneretur: sed postea, insurgente errore quarundam,... expressum fuit... Continebatur tamen implicite in hoc ipso quod dicebatur Spiritus Sanctus a Patre procedere » (1).

S. Tommaso dunque, cogli Scolastici contemporanei, considera l'evoluzione del domma come spiegazione, esposizione e dichiarazione del Simbolo apostolico: e infatti il Simbolo Niceno-Costantinopolitano e Atanasiano (come pure gli altri simboli dei primi Concilii ecumenici) non furono fatti per altro che per spiegare, determinare e dichiarare il Simbolo degli Apostoli. In tal guisa S. Tommaso spiega ottimamente l'uno dei capisaldi dell'evoluzione dommatica così concepita: *la Chiesa prima di tutto raccoglie sommariamente nel Simbolo apostolico le verità della fede; e quindi per mezzo dei simboli seguenti, spiega, espone e dichiara quella raccolta sommaria*: venendo così ad «instruire più diligentemente » i fedeli contro gli errori che sorgono.

Le definizioni dommatiche

Oltre i simboli propriamente detti, S. Tommaso considera pure le altre definizioni dommatiche.

Alberto M. aveva già osservato che: « Si urgeret necessitas, adhuc posset Papa, convocato concilio peritorum et invocato Spiritu Sancto, aliquid quod implicite continetur in Symbolo Apostolorum, explanare et ponere inter articulos explicitos: quia hoc non esset novum articulum invenire, sed eum qui semper erat, explicare » (2). Lo stesso insegna S. Tommaso nella II. II. q. 10, ove dice, *essere proprio del Sommo Pontefice « finilater determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur »*: colle quali parole vuol designare le definizioni dommatiche e precisamente quelle che diconsi *ex cathedra*.

E a conferma di ciò adduce primo il testo di S. Luca XX, 32: « Ego pro te rogavi etc. »; e quindi l'argomento teologico, deducendo questa potestà papale (insieme all'infallibilità) dal-

(1) I q. 36 a. 2 ad 2.
(2) 3 d. 24 a. 7 ad 7.

Digitized by Google

l'unità della Chiesa e dal primato del Romano Pontefice. Infatti così argomenta: « Huius ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiae... quam servare non posset nisi quaestio fidei exorta determinaretur per eum qui toti Ecclesiae praeest; ut sic eius sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi Pontificis pertinet nova editio simboli ». Inoltre nella risposta ad 1.um dà la ragione della necessità di queste nuove definizioni, dicendo: « In doctrina Christi et Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicita: sed quia perversi homines apostolicam doctrinam et caeteras doctrinas et Scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem; ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores ». S. Tommaso pure non tralascia di osservare ad 2. um. che tutte le nuove definizioni « non aliam fidem continent, sed eandem magis expositam » (1).

E' da notare però come S. Tommaso abbia organicamente connessa la sua dottrina delle definizioni dommatiche con quella dei simboli e degli articoli. Perciò nella II. II. q. 1 a. 10 propone la questione delle definizione dommatiche in questa forma: « Utrum ad summum Ponteficem pertineat *fidei symbolum ordinare* »; e risponde che a lui spetta veramente la « nova editio symboli ». E ciò perchè le definizioni dommatiche, benchè non presentino esternamente la forma di simbolo, hanno però la medesima forza ed obbligano quanto i simboli; essendo così proposte alla credenza dei fedeli. Ond'è che la stessa ragione che vale per i simboli, vale anche per le definizioni dommatiche, e giustamente quindi S. Tommaso considera le definizioni dommatiche come « editionem novam symboli ».

Questa connessione delle definizioni dommatiche con gli articoli, e nello stesso tempo questa considerazione organica delle medesime, appare ancor meglio in altri passi, ove S. Tommaso si domanda quali dottrine (oltre gli articoli) siano propriamente da credersi, di guisa che dalla negazione nasca l'eresia.

Nella II. II. q. 1 a. 2 il S. Dottore pone la questione: « Utrum haeresis sit proprie circa ea quae sunt fidei ». E si

---

(1) Uguale dottrina si ritrova: II. II. q. 11 a. 2 ad 3^{um}; I q. 36 a. 2 ad 2^{um}; I Sent., dist. 33, q. 1, a. 5.

Digitized by Google

tratta di sapere, quali dottrine siano propriamente eretiche; e all'opposto, *quali dottrine siano propriamente dommi*. S. Tommaso osserva dapprima: « De haeresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei christianae »; e poscia distingue: « Ad fidem aliquid pertinet dupliciter: uno modo directe et principaliter, sicut articuli fidei: alio modo indirecte et secundario, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicuius articuli; et circa utrumque potest esse haeresis, eo modo quo et fides » (1).

Sicchè tal'è il pensiero di S. Tommaso. Come gli articoli di fede e i simboli sono parti principali ed organiche della fede, così la fede anzitutto e principalmente riguarda gli articoli di fede. A quel modo però che tutte le verità rivelate sono connesse con qualche articolo, pure la fede si stende a tutte le verità rivelate. Con questa differenza nondimeno: che gli articoli del simbolo sono già dalla Chiesa proposti alla credenza; mentre le altre verità rivelate non tutte ancora sono state proposte. Onde, conclude il S. Dottore, se alcuno negasse una verità, sia pure rivelata, ma non ancora dalla Chiesa definita, non sarbbe ancora eretico (formale); ma: postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnate, haereticus censeretur » (2).

In quella guisa dunque che, secondo S. Tommaso, tutte le verità rivelate formano un tutto organico e gli articoli sono come le membra principali di tale prganismo, così l'*evoluzione del domma è un certo progresso organico*. Dapprima compaiono le membra principali, ossia gli articoli, come si vede nella proposta del simbolo. Quindi tali membra si dispiegano e si evolvono, in quanto che le singole verità rivelate, cogli articoli connesse, vengono successivamente dalla Chiesa determinate, definite e proposte alla credenza.

---

(1) Il medesimo s'insegna nella I. q. 32 a. 4; I Sent., distr. 33, q. 1, a. 5.

(2) l. c. ad 3.

Digitized by Google

La formola di S. Tommaso determinante la natura del progresso dogmatico

Quale sarà la formola con la quale S. Tommaso determina l'essenza del progresso dommatico? Essa come appare dalle cose sopradette, è contenuta nelle parole: « *Explicatio fidei* », « *explicatio credibilium* » o nelle altre: « quantum ad explicationem crevit numerus articulorum ».

Di queste espressioni il S. Dottore si serve constantemente, ovunque parla di progresso, sia della revelazione, sia del Somma. Certo è che usa anche altri termini, come « determinare, exponere, declarare, explanare » e simili: ma questi hanno presso di lui sempre il medesimo significato e sono presi come sinonimi.

E' da notare però che il termine « explicatio fidei » o « explicatio credibilium » in S. Tommaso non si deve prendere nel senso di una semplice spiegazione o interpretazione verbale e grammaticale, ma ha forza di termine tecnico e ha un significato determinato.

S. Tommaso adopera talora il termine « explicare » in senso molto largo, come quando se ne serve a designare il progresso della Rivelazione: nel qual senso dice che col tempo, per mezzo di nuove rivelazioni, crebbe il numero degli articoli « quantum ad explicationem », oppure: « explicatio credendorum fit per revelationem divinam » (1). E' chiaro che qui il termine « explicatio » significa una determinazione della Rivelazione antecedente, ancora piuttosto generale e confusa, per mezzo di successive rivelazioni più precise e determinate: così la primitiva rivelazione concernente il Redentore, in seguito « explicata est », in quanto fu rivelato come quel redentore sarebbe il Dio incarnato, il Verbo divino, della stirpe di David, ovvero ch'egli ci redimerebbe per mezzo della sua passione e morte, ecc.

Analogamente poi S. Tommaso adopera il termine « explicatio » in più stretto senso, cioè per determinazione, interpretazione, definizione, formulazione delle dottrine rivelate, non già per nuove e più determinate rivelazioni, ma per

(1) II. II. q. 2 a. 6.

Digitized by Google

il magistero della Chiesa e per lo studio dei teologi. In questo senso il progresso dommatico è « explicatio fidei » o « explicatio credibilium ». In tal modo S. Tommaso insegna che i simboli seguenti « explicant » il Simbolo Apostolico, in quanto « quaedam (in aliis symbolis) continebantur quae oportebat propter insurgentes haereses explicari » o finalmente in quanto al R. Pontefice si appartiene « finaliter determinare ea quae sunt fidei », non già perchè proponga una nova e diversa fede, ma « eadem magis expositam » (1).

Il mezzo o strumento scientifico della dottrina « de explicatione fidei » è la famosa distinzione tra fede esplicita e fede implicita. Sarebbe cosa troppo lunga l'esporre qui la dottrina di questa distinzione, da me ampiamente svolta nell'opera « *Fides implicita* » e nella mia « *Introductio in historiam dogmatum* ». Basta qui il notare che cosa significhi la « explicatio fidei » secondo la detta distinzione.

In genere la « explicatio » importa che quello che prima sussisteva soltanto come implicito, divenga in seguito esplicito. In particolari poi « explicatio fidei » importa tre cose: *a*) una *cognizione* esplicita di cose che solo implicitamente sono rivelate, ovvero che si conoscevano prima soltanto implicitamente;

b) la *proposizione* esplicita di dottrine che solo implicitamente prima si proponevano a credere;

c) la *fede* esplicita riguardo a dottrine che prima solo implicitamente erano credute.

Da ciò deriva che il progresso dommatico importa:

a) Un progresso dalla *cognizione* implicita della rivelazione alla cognizione esplicita di essa;

b) un progresso dalla *proposizione* implicita della rivelazione alla proposizione esplicita, sia per modo di sim-

---

(1) Aliquid quod in uno articulo continetur, explicari potest dupliciter. Uno modo secundum quod unus articulus continetur quandoque in alio vel duo in uno communi: sicut resurrectio mortuorum continetur quodam modo in resurrectione Christi, et passio et incarnatio in hoc communi quod est mysterium redemptionis: et sic fides implicita explicatur in articulis fidei determinatis; et *haec explicatio completa est per Christum*: unde eius doctrinae quantum ad essentialia fidei nec addere nec diminuere licet... Alio modo id quod in articulo continetur, non est articulus, sed aliquid concomitans articulum: et quantum ad hoc potest fides quotidie explicari et per studium sanctorum magis et magis explicata est ». III Sent., d. 25 q. 2 a. 2 q. 4 ad 5.

Digitized by Google

bolo, sia per modo di definizione, sia mediante il magisterio ordinario della Chiesa.

c) un progresso dalla *fede* implicita alla fede esplicita del deposito della fede.

In conclusione si potrebbe definire il progresso dommatico una successiva cognizione e una successiva proposizione delle verità rivelate, nella Chiesa.

Tale è infatti il senso proprio della formola: « explicatio fidei ».

Approvazione della dottrina di San Tommaso sull'evoluzione del domma

A datare dal Concilio di Trento, la dottrina di S. Tommaso sull'evoluzione dommatica è quasi comune tra gli Scolastici. Essa venne, almeno nella sua sostanza, dommaticamente definita nel Concilio Vaticano. Abbiamo già veduto come i teologi scolastici, a partire dal sec. XVI, applicarono la dottrina e la formola di S. Tommaso sulla rivelazione successiva al progresso dommatico. Allo stesso modo la dottrina sulla « explicatio » è passata nella coscienza teologica. Ma la teologia posteriore al Concilio di Trento ha cercato vieppiù di sviluppare la dottrina di S. Tommaso, e ciò in due modi. Anzitutto la distinzione fra fede esplicita e fede implicita venne applicata alla distinzione fra la rivelazione esplicita e l'implicita. In secondo luogo il concetto della fede e della rivelazione esplicita e implicita si venne vieppiù determinando, coll'aggiungervi la distinzione fra la rivelazione implicita e la rivelazione *virtuali* o mediata.

Tale processo non si compì senza controversie, nè senza molteplici confusioni, e nemmeno ha condotto finora ad unanime consenso. La ragione di tali confusioni e dissensi fu ed è tuttavia riposta nella diversità della terminologia.

Tutti convengono in questo che il progresso dommatico consiste « in sucessiva explicatione revelationis ». Se non che alcuni prendono la « explicatio » solo nel senso di spiegazione, determinazione, esposizione, formulazione della dottrina rivelata; mentre invece altri l'intendono in un senso più largo, in modo cioè da comprendervi anche le conclusioni dedotte dalla medesima dottrina rivelata.

Il Concilio Vaticano approvò egualmente la dottrina di S. Tommaso sull'evoluzione del domma. Il Concilio infatti

Digitized by Google

determina in due modi l'evoluzione dommatica, positivamente cioè e negativamente. Negativamente, condannando la dottrina che ritiene « fieri posse ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia » (1); positivamente il Concilio dichiara che l'officio della Chiesa nel definire e proporre i dommi consiste nel « fideliter custodire et fideliter exponere » il deposito della fede (2).

Ora queste due stesse cose vengono espresse nella formola di S. Tommaso: « explicatio credibilium ». Giacchè, negativamente l'« explicatio » esclude ogni mutamento di dottrina (dovendo la dottrina di spiegarsi essere identica a quella spiegata); positivamente poi « esplicare » suona lo stesso che « declarare » e « exponere ». Sicchè il Concilio Vaticano non adopera, è vero, il termine scolastico-scientifico dell'Aquinate; ma si serve di termini affatto equivalenti, anzi di quelli stessi adoperati da S. Tommaso per circonscrivere la sua formola scientifica. In tal modo il Concilio Vaticano veniva ad approvare dommaticamente la dottrina e la formola di S. Tommaso.

Lo stesso deve dirsi quanto al *Giuramento contra gli errori dei Modernisti*. Anche in questo, negativamente resta escluso il « commentum evolutionis dogmatum ab uno in alium sensum transeuntium, diversum ab eo quem prius habuit Ecclesia »; e insieme l'« error omnis quo, divino deposito sufficitur philosophicum inventum vel creatio humanae conscientiae... » Positivamente si viene poi a dichiarare che la dottrina della fede è « ab apostolis per orthodoxos Patres eodem sensu eademque sempre sententia ad nos usque transmissa », e che perciò « nunquam aliter credatur, nunquam aliter intelligatur absoluta et immutabilis veritas per Apostolos praedicata ». Le quali cose tutte si contengono nella formola « explicatio credibilium », o nell'altra: « quantum ad explicationem crevit numerus articulorum (dogmatum) ». Per ciò che si dice « explicatio *credibilium* » o « explicatio fidei » vengono a stabilirsi come soggetto e supposto dell'evoluzione le verità rivelate (non già una dottrina filosofica o un cieco senso religioso); e dicendo « *explicatio fidei* », si vuole insegnare l'immutabilità sostanziale; e perciò nel

(1) Sess. 3, de fide et ratione, can. 3.
(2) Sess. 3 c. 4 e sess. 4 c. 4 Denzinger, n. 1800-1836.

Digitized by Google

progresso dommatico cresce la cognizione, ma è sempre la medesima dottrina che viene creduta e che si propone a credere. Così pure gli Scolastici hanno sempre compreso il detto: « quantum ad substantiam non est factum augmentum, sed quantum ad explicationem ».

La dottrina di S. Tommaso sull'evoluzione del domma è uno dei migliori saggi da cui resta illustrata la posizione sua nella storia della teologia, anzi nello stesso progresso dommatico.

Egli ricavò questa sua dottrina da S. Agostino e dai primi Scolastici, specialmente da Ugo di S. Vittore. Ma il S. Dottore maggiormente la determinò e la ridusse in forma scolastica, distinguendo fra la dottrina rivelata stessa (substantia) e la sua spiegazione (explicatio): donde le formole: « explicatio credibilium » e « quoad substantiam non crevit numerus credendorum, sed quantum ad explicationem ». Nello stesso tempo si spiega e determina la formola scolastica per mezzo della distinzione tra fede e rivelazione esplicita e implicita. Così l'intera dottrina del progresso dommatico viene a poggiar sopra una solida base scientifica, mediante la quale si risolvono poi tutte le questioni particolari, come quelle dei simboli, delle definizioni dommatiche ecc.

La dottrina di S. Tommaso diviene in seguito comune ai teologi scolastici, i quali vieppiù la evolvono, applicandola alle questioni più recenti, non senza dibattiti però, che tuttora perdurano, nè senza che talora la stessa dottrina di S. Tommaso venga ad essere male intesa e spiegata.

S. Tommaso fu quindi la guida dei teologi scolastici nella spinosa questione del progresso dommatico, essendosi per suo mezzo conservata e tramandata, con legge di continuità fino ai nostri tempi, la dottrina di S. Agostino e della tradizione della Chiesa.

Il merito dell'Angelico si rivela in ciò che gli Scolastici per mezzo della sua dottrina, poterono formare un corpo dottrinale completo intorno all'evoluzione del domma; e il Concilio Vaticano potè opporre la medesima dottrina, nella stessa sua forma, come dottrina cattolica contro gli errori moderni.

E veramente la dottrina di S. Tommaso si mostra il miglior mezzo, sia a spiegare i fatti della storia del domma, sia a risolvere le difficoltà mosse contro la fede cattolica e a confutare i moderni errori intorno all'evoluzione dommatica.

Digitized by Google

P. MARIANO CORDOVANI O. P.
Professore di teologia dogmatica nell'Università cattolica del Sacro Cuore

FINALISMO ETICO DI S. TOMMASO D'AQUINO

« E non si parte dall'uso della ragione
chi non ragiona il fine della sua vita?
E non si parte dall'uso della ragione
chi non ragiona il cammino che far dee? »

DANTE, *Convito*, IV, 7

In Italia, oggi, la filosofia è in onore. Non oserei dire che un primato di sapienza dia valore alla nostra indagine e alla nostra vita, molto meno quella lucentezza di pensiero e di espressione che è caratteristica in S. Tommaso; ma è certo che moltissimi sentono il valore della filosofia, e troppi si atteggiano a filosofi.

In questa rifioritura generale di alta cultura, le idee non si sono rischiarate ed i massimi problemi hanno naufragato in un trascendentalismo che non trascende nulla. Noi facciamo plauso alla parola di Bernardino Varisco, il quale scrisse alto e forte: « Un uomo che non si curi dei massimi problemi, (libertà, esistenza di Dio, finalità del mondo) può conseguire una quantità di fini, e anche procacciarsi l'universale ammirazione; ma non è un onest'uomo. Il fine ultimo (se c'è) deve essere tenuto presente in ogni atto; non come un mezzo per il fine particolare all'atto, ma perchè ogni atto va subordinato al fine ultimo. Prescindere dal fine ultimo; correre dietro ad un fine ultimo, se un fine ultimo non c'è; significa togliere alla vita la sua organicità d'insieme. Non curarsi dei massimi problemi è un lasciare il campo libero, per un verso alla superstizione più cieca, e per un altro alla più volgare grossolanità; è un abbandonare al caso le sorti dell'incivilimento » (1).

E' proprio questo che ci colpisce ogni giorno: superstì-

(1) B. VARISCO, *Conosci te stesso*, p. 295, Milano, 1912.

Digitized by Google

zione e grossolanità. Lo studio approfondito delle cause finali, cioè delle realtà, che dobbiamo conquistare vivendo, e che nel lavoro di conquista ci debbono splendere all'intelligenza come ideale, come direzione, quello studio è morto. Non solo il positivismo di ieri, riducèndo la moralità ad un meccanismo di influssi sociali escludeva ogni finalismo psicologico ed etico, ma anche l'idealismo psicologico che identifica le moralità col « sangue buono », e non distingue l'essere dal dover essere.

Di qui lo sforzo disperato per la costruzione di un'etica, che non trova posto nei quadri di un sistema che non discerne fra realtà fisica e realtà morale, che non ammette nulla oltre lo spirito umano, che considera il male e il bene come elementi essenziali, e perciò necessari della vita, giustificando ogni nequizia. Il problema etico è tanto più assillante quanto maggiore è lo smarrimento dell'intelligenza e della coscienza, di fronte al pensiero tomista così originale e profondo e perennemente moderno, sopratutto in etica.

1. - Scienza pratica

Nella confusione dei linguaggi filosifici si è oscurato il concetto di scienza teorica e di scienza pratica. Che la conoscenza debba servire alla vita e la vita fornisce la base e il materiale della conoscenza, è una verità in cui non è permesso dissentire. « La vita contemplativa, se non vuole diventare oziosità insulsa, deve metter capo nell'attiva; quell'attiva, se non vuole diventare tumulto irrazionale e sterile, deve metter capo nella contemplativa » (1), ma se identifichiamo

---

(1) « Aliqua scientia potest dici speculativa *tripliciter*:

Primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabilia a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis.

Secundo, quantum ad modum sciendi, ut puta, si aedificator consideret domum definiendo, et dividendo, et considerando praedicata universalia ipsius. Hoc si quidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt: ope-

Digitized by Google

queste diverse attività del pensiero, noi perdiamo di vista la realtà che è complessa e profonda, e come non comprenderemo la scienza pratica così non comprenderemo la vita. Il primo raggio di luce che ci viene da S. Tommaso è proprio sul concetto di teoretico e di pratico, che nessuno ha analizzato meglio di lui. Una scienza può essere speculativa o per ragione del suo oggetto che non è *operabile*, fattibile, da colui che possiede quella scienza; o per ragione del *modo di apprendere*, in quanto si considera la cosa risolvendola nei suoi elementi, come se un architetto studiasse il Duomo di Milano per capire le norme di arte che hanno presieduto a quella costruzione; o, finalmente, in ordine *al fine*, che nella speculazione è il conoscimento della verità semplicemente, nella pratica è l'agire e il fare (1).

Quando il filosofo della natura ha scoperto e determinato la causa di un fenomeno, non cerca altro; un medico, in quanto tale, dopo aver saputo le cause di una malattia, cercherà il modo di guarirla e di eliminarla. L'indagine del primo si ferma alla verità conosciuta; il secondo ordina la sua conoscenza al conseguimento della salute.

Nella teoria il principio e il centro del procedimento scientifico è la natura della cosa; nella pratica è il fine, che

---

rabile est enim aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia.

Tertio, quantum ad finem. Nam intellectus practicus differt fine a speculativo. Intellectus autem practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde si quis aedificator, consideret, qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili.

Scientia igitur quae est speculativa ratione rei scitae, est *speculativa tantum.*

Quae vero speculativa est secundum modum vel finem, est *secundum quid speculativa, et secundum quid practica.*

Cum vero ordinatur ad finem operationis *est simpliciter practica* ». P. I, q. 14, art. 16.

(1) « Theorica, idest speculativa, differt a pratica secundum finem: nam finis speculativae est veritas; hoc enim est quod intendit, scilicet veritatis cognitionem. Sed finis practicae est opus, quia etsi « practici » hoc est operativi, intendant cognoscere veritatem, quomodo se habeat in aliquibus rebus, non tamen quaerunt eam tamquam ultimum finem. Non enim considerant causam veritatis secundum se et propter se, sed ordinando ad finem operationis, sive applicando ad aliquod determinatum particulare, et ad aliquod determinatum tempus ». *Lib. II Metaph.* Lect. 2.

Digitized by Google

può essere anche diverso. Nel campo teoretico domina un elemento di necessità che è base alle leggi dell'essere; nel campo pratico la necessità esiste solo in ordine al fine ultimo ed ai mezzi necessariamente ed evidentemente connessi in quello (1).

Secondo il prevalere della speculazione dell'azione la vita intera si dice contemplativa o attiva; vita di studiosi o di artisti o di lavoratori (2). Nella prima, il pensiero contempla le cose esistenti e se ne arricchisce in una luce intellettuale che è scienza, è teoria; nella seconda le idee non sono rapprsentazioni soltanto, ma esemplari per l'azione, sono *fattive* (3). Nel primo momento la scienza è termine di ricerca e coronamento di indagine; nel secondo momento la scienza diviene mezzo e strumento di un lavoro ulteriore,

---

(1) «Operativa ratio et speculativa, partim quidem conveniunt, partim vero differunt.

Conveniunt quidem in hoc quod sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio et per media divenit ad conclusionem intuitam, ita ratio operative incipit ab aliquo principio et per alqua media pervenit ad operationem vel operatum quod intenditur.

Principium autem in speculativis est forma et quod quid est; in operativis vero fines, quod quandoque est forma, quandoque aliquid aliud.

Principium etiam in speculativis semper oportet esse necessarium; in operativis autem quandoque est necessarium, quandoque autem non: necessarium enim est hominem velle felicitatem ut finem, non necessarium velle domus aedificationem.

In demonstrativis semper posteriora ad priora de necessitate consequuntur; non autem in operativis semper, sed tunc solum quando ad finem nonnisi per hanc viam perveniri potest». *Contra Gentiles*, III, 97.

(2) « Vita hominis dividitur per activam et contemplativam, quia intellectus dividitur per activum et contemplativum; quia finis intellectivae cognitionis, vel est *ipsa cognitio veritatis*, quod pertinet ad intellectum contemplativum; vel est *aliqua exterior actio*, quod pertinet ad intellectum practicum, sive activum; et ideo vita etiam sufficienter dividitur per activam et contemplativam ». II-II, q. 179, a. 2.

(3) « Ad scientiam speculativam habendam sufficit sola conformitas vel assimilatio scientis ad rem scitam; ad scientiam autem practicam requiritur quod formae rerum, quae sunt in intellectu, sint *factivae;* plus autem est habere formam et imprimere formam habitam in alterum, quam solum, habere formam; sicut plus est lucere et illuminare, quam solum lucere ». P. III, q. 13, art. 1, ad 3.

« Conceptio intellectus practici est *factiva rei*, conceptio intellectus speculativi est accepta a rebus, et ideo conceptio intellectus practici non praesupponit rem conceptam, sed facit eam ». P. III, q. 78, art. 5 in c.

Digitized by Google

nuovo, che produce un essere non preesistente se non nel pensiero.

La conoscenza speculativa è tanto più perfetta quanto è più universale, perchè la verità scientifica si trova specialmente in ciò che è immateriale ed immutabile; la conoscenza pratica tocca più da vicino la particolarità delle cose perchè l'azione è individuale e singolare (1). La meditazione speculativa richiede quasi un allontanamento dal fragore della vita ed un raccoglimento di solitudine e di silenzio, è più statica che dinamica (2); mentre la pratica è più viva, più concreta, più particolareggiata, meno certa, meno estesa (3).

Queste due forme di attività non si debbono separare, ma sono veramente distinte in funzione della finalità diversa che posseggono. La teoria si limita a conoscere le cose, la pratica tende a produrle; la prima più universale e più assoluta, l'altra più particolare e concreta e meno certa; nella prima l'oggetto è presupposto, nella seconda è prodotto. E fra tutte le scienze pratiche quella è più degna che considera il fine ultimo (4).

Se nel dinamismo dell'azione non consideriamo la finalità come distinta e connessa all'efficienza dell'agente, ci sfugge la natura dell'essere e del divenire. Le note assegnate da S. Tommaso per discernere il teorico dal pratico sono evidenti e marcate profondamente nella realtà, tanto da escludere ogni tentativo di identificazione o di confusione.

---

(1) « Haec est differentia inter cognitionem speculativam et practicam, quod cognitio speculativa et ea quae ad ipsam pertinent perficiuntur in universali, ea vero quae pertinent ad cognitionem practicam perficiuntur in particulari: nam finis speculativae est veritas quae primo et per se in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicae est operatio quae est circa singularia; unde medicus non curat hominem in universali, sed hunc hominem, et ad hoc est tota scientia medicinae ordinata ». *Contra Gentiles*, III, c. 75.

« Practica cognitio non est perfecta nisi ad singularia perveniatur, nam practicae cognitionis finis est operatio, quae in singularibus est ». *Contra Gentiles*, I, c. 65.

(2) « Cognitio quae habetur de re tantum in communi, non secundum aliquid sibi proprium, est imperfectissima ». *Contra Gentiles*, III, 38.

(3) « Intellectus speculativus non movet ». *Contra Gentiles*, I, 72. « Intellectus practicus est motivus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum ». P. I, q. 79, art. 11 ad 1.

(4) « Practicarum scientiarum illa dignior est quae ad ulteriorem finem non ordinatur ». P. I., q. 1, art. 5.

Digitized by Google

II. - Attività pratica

E sempre in funzione della finalità si deve esaminare l'attività pratica. L'*agire* esprime propriamente una azione che si consuma nell'agente, come il pensare e il sentire; il *fare* invece esprime un'attività che si proietta al di fuori della causa operante e si imprime nella realtà circostante, come scrivere e dipingere. La prima forma di azione (immanente) è propria del vivente che ha un movimento intrinseco, specifico, essenziale, che si assimila altre sostanze e se ne fa come un nutrimento, e dopo essersi arricchito di tutto quello che lo circonda, tende alla riproduzione; la seconda forma di attività è comune a tutti gli esseri, i quali non sono mai privi di attività, anche se sono privi di vita. E' adunque un finalismo più profondo che costituisce la vita, un finalismo che vorrei dire organico, complesso, convergente, sintetico, che può essere incosciente o cosciente secondo che la vita è puramente vegetativa o sensitiva e intellettiva. Senza determinazione finalistica è inconcepibile l'attività in ogni sua manifestazione, e molto più è inconcepibile la vita (1).

Tutta la natura è pervasa e penetrata come da un misterioso disegno che la fa vibrare e marciare a destini che la trascendono. L'ordine che ne risulta alla superficie è il ritmo di un amore che l'agita tutte, amore che agisce come un peso di bilancia, come impulso appena cosciente, come mistero intuito e riconosciuto dalle intelligenze più forti (2).

---

(1) « Omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis: cuius ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente. Nihil enim reducit se de potentia in actum; agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud; ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. *Haec autem determinatio* sicut in rationali natura *per rationalem* fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per *inclinationem naturalem*, quae dicitur appetitus naturalis ». I-II, q. 1, art. 2.

(2) « Est enim quidam appetitus non consequens ad apprehensionem ipsius appetentis sed alterius, et hujusmodi dicitur *appetitus naturalis*: res enim naturales appetunt quod eis convenit secun-

Digitized by Google

Il vario atteggiamento del processo conoscitivo e della tendenza volitiva ci presenta un sintetismo pratico che, mentre impedisce all'intelligenza di smarrirsi, impone alla volontà di chieder luce all'intelligenza. Il pensiero è assimilazione, rappresentazione concettuale di un mondo, e, se nessuno restasse offeso, la direi fotografia intellettuale della realtà; l'amore è tendenza, impulso, donazione di sè a ciò che si ama. La conoscenza arricchisce il soggetto, l'amore lo porta fuori di sè in una donazione che quasi è sacrificio. I due processi si integrano, formano un circolo in cui si celebra la vita nella sua interezza, ma non si confondono, non si elidono.

Prima ancora di arrivare alla libertà e alla critica, prima di costruire teorie o sistemi, la vita si presenta come intelligente e volente, come luce di conoscenza e senso di amore e determinazione al bene. Il primo movimento porta all'anima tutto il reale, il secondo trasporta l'anima verso tutto il bene (1).

---

dum suam naturam, non per apprehensionem propriam sed per apprehensionem instituentis naturam.

« Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero; et talis est *appetitus sensitivus* in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi.

« Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum judicium, et talis est *appetitus rationalis*, sive *intellectivus*, qui dicitur voluntas.

« In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur *id, quod est principium motus tendentis in finem* amatum: in appetitu autem *naturali* principium bujusmodi motus est *connaturalites appetentis ad id* in quod tendit, quae dici potest *amor naturalis...*; et similiter coaptatio appetitus sensitivi vel voluntatis ad aliquid bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor *sensitivus*, vel *intellectivus* seu rationalis; amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in intellectivo appetitu ». I-II, q. 26, art. 1.

(1) « Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcunque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic *terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili;* sed *terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu.* Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus prout est boni; ita, cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est, quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum ». P. I, q. 16, art. 1.

Digitized by Google

Anche se qualche volta restiamo incerti nel campo teoretico di fronte alle questioni filosofiche, l'amore, la determinazione al bene, il sogno di godimento non hanno sospensione. Se la critica della ragione pura è una tempesta, ondeggia come l'albero della nave; l'anima orientata al bene, la pratica profonda dello spirito resta in un equilibrio, o almeno resiste totalmente alla violenza che finisce per avere il predominio. In questo senso è vero un lembo di volontarismo e pragmatismo, che corregge gli smarrimenti di una filosofia vagabonda in un primato della pratica che non offende la ragione, in un primato dell'amore che ha la sua spiegazione in una indagine più profonda (1). La pratica della vita corregge così automaticamente ogni forma di scetticismo mentale, e di soggettivismo arbitrario. C'è nella natura umana una profonda orientazione al bene che la compie, al bene fuori e non dentro la volontà stessa, al fine essenziale dell'uomo (2). Le azioni veramente umane sono quelle che illumina il pensiero, quelle che sono inquadrate nella finalità della vita compresa e voluta, dove splende un raggio di luce, vibra un palpito di amore, dà valore un segreto di libertà.

Caratterizza adunque l'attività pratica una finalità di bene intesa e proseguita, che sulla base della natura immutabile costituisce luminosamente la conquista della perfezione. Questo sentimento ci unifica tutti, e ci fa convergere ad un punto che tutti agita e tormenta, che è il fine della vita, il problema fondamentale della morale, il connubio della virtù e

---

(1) « Cum natura sit primum, quod est in unoquoque, oportet, quod id, quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine et quantum ad intellectum et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter; et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quae non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam.

« Similiter in voluntate finis hoc modo se habet, sicut principium in intellectu; unde voluntas *naturaliter* tendit in suum finem ultimum: omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. *Et ex hac naturali* voluntate causantur omnes aliae voluntates, cum, quidquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni, quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio *naturalis;* dilectio autem ex hac derivata, quae est boni quod diligitur propter finem, est dilectio *electiva* ». P. I, q. 60, art. 2.

(2) « Appetitus non quaerit habere bonum secundum esse intentionale, qualiter a cognoscente habetur, sed secundum esse essentiale ». *De Veritate*, q. 22, art. 3, ad 4.

Digitized by Google

della felicità. S. Tommaso sembra costruire una critica della ragione pratica quando dice che « come nel campo speculativo niente è valido se non è coerente ai primi principii della ragione, così nella pratica non è consistenza se non per il rapporto al fine ultimo e al bene comune » (1); che « la conoscenza del fine dà incremento e valore a tutta la vita umana » (2); e che « la vita conduce alla scienza del vero » (3).

Tutto quello che di vero noi possiamo trovare nella falsa concezione della morale cantiana, tutta l'apparente novità del pragmatismo filosofico e teologico, tutte le rettifiche da farsi alla moderna filosofia dell'azione, tutto è espresso in questi concetti tomistici, nei quali la filosofia è espressione trasparente di realtà, la quale si rivela tanto più profondamente in quanto viene colto il suo intimo ritmo vitale finalistico. Il principio di contradizione domina la logica e la metafisica; il principio di finalità pervade ogni indagine pratica (4). E questa finalità che si rivela così fortemente nel desiderio naturale della felicità non può essere vana, « *quia naturale desiderium nihil est aliud quam inclinatio inherens rebus ex ordinatione primi moventis, quae non potest frustrari* » (5).

L'impossibiltà che questa tendenza non abbia un oggetto reale corrispondente, risulta dal fatto che « *inclinationes naturales dare non est nisi illius qui naturam instituit* » (6) e Dio non può dare una tendenza vana; e di più, dalla considerazione che se quel determinismo al fine ultimo, al bene generale, fosse senza oggetto, noi avremmo un effetto senza causa, una realtà senza ragione sufficiente.

Siamo trasportati fuori di noi violentemente, all'infinito, a Dio almeno implicitamente conosciuto e desiderato sempre (7).

---

(1) I-II, q. 90, art. 2, ad 3.
(2) *I Ethic.* Lect. 2.
(3) *In Matth.*, cap. V.
(4) S. Tommaso formula questo principio in diversi modi. Qualche volta dice: *potentia est propter actum*, (I-II, q. 2, art. 7), più spesso dice: *omne agens agit propter finem*, (Contra Gentiles, III, 3). Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *Il principio di finalità* in « Revue Thomiste » 1921, settembre-ottobre.
(5) *In X Ethic. ad Nicom.* I, lect. 2.
(6) *Contra Gentiles*, III, 88.
(7) « Omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcunque bonum, sive appetitu sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione.

Digitized by Google

La felicità nasce in quel congiungimento, che è connubio di rettitudine e di gaudio e che S. Tommaso definisce sinteticamente così: « Summi boni perfecta possessio » (1) « adeptio ultimi finis » (2), « Coniunctio hominis ad bonum increatum » (3)

L'oggetto di conquista è infinito e fuori di noi, ma la congiunzione avviene nell'anima e si opera con l'attività umana, conoscenza ed amore, elevazione di tutto l'essere umano e santificazione di vita. Siccome « ad Deum non acceditur passibus corporis, sed effectibus mentis » (4) è di questi atti che deve trattare l'etica cercandone il valore morale.

L'attività pratica ci apparisce così come determinata profondamente da un finalsmo necessario e religioso, che affiora nell'amore del bene e nell'anelito verso Dio. Qui non c'è posto per lo scetticismo, perchè la vita e l'amore non ammettono sospensioni.

III. - Attività etica

L'atto umano è complesso e profondo. Anche nel suo aspetto psicologico partecipa della luce del pensiero, dell'impulso della volontà, delle modificazioni che le circostanze gli imprimono, delle riserve lasciate dalle abitudini, dal calore delle passioni, tra le quali primeggia l'amore. Negligere uno solo di questi elementi significa misconoscere il valore intimo dell'atto, e mettersi nella impossibilità di valutare la sua eticità. Il positivismo che faceva tutto convenzionale e materiale, come l'Ardigò; l'idealismo che non sa distinguere nell'azione umana quello che è fisico da quello che è morale,

---

Quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem ». P. I, q. 44, art. 4, ad 3.

« Non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur: sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine ». I-II, q. 1, art. 6.

(1) I-II, q. 5, art. 2, ad 2.

(2) I-II, q. 1, art. 8.

(3) I-II, q. 3, art. 3.

(4) *De perfectione vitas spiritualis*, cap. 2; P. I, q. III, art. 1, ad 5.

Digitized by Google

e confondendo l'intelletto con la volontà nega radicalmente una rettificazione intelligente dei sentimenti e delle azioni, e confondendo l'uomo con Dio, nega il valore trascendente di un'etica non arbitraria; tutti i sistemi filosofici che squalificando l'intelligenza prendono il volere come norma di sè stessi, sono come la polvere che impedisce di capire la moralità.

Chiunque può constatare che ci sono azioni necessariamente perverse, come la bestemmia, l'uccisione dell'innocente, l'ostinazione nell'errore conosciuto; e ci sono azioni necessariamente buono, come l'amore di Dio, di patria, di famiglia. La bontà e la malizia sono differenza costitutiva dell'atto umano. Il male è privazione di bene, e non già un momento necessario del bene stesso (1). La menzogna non è un momento della veracità, e la truffa non si può considerare un momento indispensabile della giustizia, anche se questo errore non è capito oggi da molti. Che cosa è adunque morale?

Tutto quello che nell'attività umana corrisponde alla ragione, come immorale si dice quello che alla ragione contrasta. E' adunque una relazione fra il dettame della ragione e la volontà. L'anarchia morale è la rivolta della passione alla legislazione del pensiero, mentre l'armonia è ragione-volezza in atto, armonia e rettitudine.

---

(1) « Bonum et malum non sunt differentiae constitutivae, nisi in moralibus, quae recipiunt speciem ex fine, qui est obiectum voluntatis, a quo moralia dipendent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiae specificae in moralibus; bonum per se, sed malum inquantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adiungitur fini indebito; sicut neque in naturalibus, invenitur privatio formae substantialis, nisi adiuncta alteri formae. Sic igitur malum, quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adiunctum privationi alterius boni. Sicut finis intemperati est non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Unde malum, inquantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adiuncti ». P. I. q. 48, a. 1, ad 2.

« Sicut irrationale est differentia animalis non propter privationem rationis, sed ratione talis naturae ed quam sequitur remotio rationis ». *Contra Gentiles*, III, 9.

« Bonum moris, est quodam modo majus bonum quam bonum naturae, in quantum scilicet est actus et perfectio naturalis boni; licet aliquo modo bonum naturae sit melius sicut substantia accidente ». *De Malo*, q. 2, a. 5, ad 2.

Digitized by Google

E' adunque un primato di ragione che è necessario affermare nel campo dell'etica se vogliamo capire la rettitudine, la virtù, la moralità (1); se vogliamo combattere con successo l'utilitarismo, l'edonismo, lo stoicismo. Credere che l'azione morale sia quella che è ordinata al Tutto, alla Vita, al Progresso, alla Realtà, con l'aggiunta che questa azione non può mai essere disinteressata, è pervertire il concetto del bene e del male, è sostituire alla vita le proprie categorie sistematiche. L'idealità sociale di Ardigò e lo spirito di Croce, in fondo, si equivalgono.

Bisogna ritornare a S. Tommaso specialmente nell'etica, considerandolo come il genio che non ha costruito un sistema di morale, ma la morale razionale e cristiana, in modo che non sia possibile andar lontano da lui senza smarrimento.

« Che l'atto sia *umano* dipende dalla volontà *eliciente* o *imperante*, che sia *cattivo* dipende dalla mancanza di corrispondenza alla ragione, essendo regola prossima della volontà la ragione dell'uomo e regola suprema la ragione di Dio » (2) e questa ragione divina ci si manifesta proprio nella luce del nostro pensiero che deriva da Dio « ut propria eius mago » (3), oppure nella rivelazione. « Intellectum practicum oportet esse propriam regulam operis, utpote, quo consideretur ipsum operabile, et rationes operandi, et causae operis » (4). Questo è il convincimento di tutti gli onesti, e la filosofia non può fare che esaminarlo, non trovarlo falso (5).

---

(1) « In qualibet scientia maxime considerandum est id quod habetur pro regula ». *VII Ethic.* Lect. 11.

« In omnibus regulatis et mensuratis bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit; sicut dicimus vestem esse bonam quae nec exvedit, nec deficit a debita mensura. Humanorum actum duplex est regula, una quidem proxima et homogenea, scilicet *ratio*, alia autem Suprema et excedens, scilicet *Deus*, et ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem, aut ad ipsum Deum, est bonus ». II-II, q. 17, art. 1; I-II, q. 71, art. 6.

(2) I-II, q. 71, art. 6.

(3) I-II, q. 19, art. 4, ad 3.

(4) *De Veritate*, q. 14, art. 5.

(5) « Bonum cujusque rei est in hoc quod sua operatio sit conveniens suae formae. Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc quod est secundum rectam rationem. Perversitas enim rationis repugnat naturae rationis ». *II Ethic.* Lect. 2.

« In omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi

Digitized by Google

S. Tommaso aggiunge che la ragione non è, nè può essere norma unica, indipendente, autonoma nel senso cantiano e del razionalismo più radicale, perchè la stessa ragione ha bisogno di controllo, ogni sua capacità gli proviene dalla verità prima, ed ogni suo giudizio etico non è che la conclusione di un principio supremo che è il fine ultimo, o il sommo bene. E' ancora la finalità che costituisce la morale e fa conoscere l'azione etica. Il concetto organico di questa finalità rende ancora più atta la concezione tomistica che vogliamo esprimere con le stesse parole sue: « Sicut ratio speculativa indicat et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica iudicat et sententiat de agendis. Est autem considerandum quod in omni iudicio ultima sententia pertinet ad supremum iudicatorium; sicut et videmus in speculativis, quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia » (1). Ma « principium totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis » (2). « In appetibilibus autem sicut multoties dictum est, fines sunt sicut principia, ea vero quae sunt ad finem, sunt sicut conclusiones » (3). « Finis se habet in operabilibus sicut medium in syllogismis » (4).

Ne segue, evidentemente che « in humanis actibus illud est vitiosum quod est prater rectam rationem; habet autem hoc recta ratio ut his quae sunt ad finem utatur aliquis secundum eam mensuram quae congriut fini »; e segue

---

in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua ejus bonitas mensuratur, habet ex lege aeterna quae est ratio divina. Unde manifestum est quod multo magis dependent a ratione aeterna quam a ratione humana; et ubi deficit humana a lege aeterna quam a ratione humana; et ubi deficit humana ratio oportet ad rationem aeternam recurrere ». I-II, q. 19, a. 4.

« Bonitas voluntatis dependet ex intentione finis: finis autem ultimus voluntatis humanae est. Summum bonum, quod Deus est. Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis quod ordinetur ad Summum bonum... Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinae ». I-II, q. 19, art. 9.

(1) I-II, q. 74, art. 7.
(2) I-II, q. 72, art. 5.
(3) I-II, q. 89, art. 4.
(4) *VI Ethic.* Lect. 8.
(5) II-II, q. 152, art. 2.

Digitized by Google

ancora che « In his quae aeguntur per voluntatem regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex aeterna; quandocunque actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum » (1).

S. Tommaso ammette che la determinazione della volontà al fine ultimo è base di ogni giudizio pratico, precede ogni ragionamento di etica ed ogni suggerimento di prudenza; ma la ragione determina tutti quei mezzi che rientrano nel gioco della libertà umana e che valuta proprio in funzione dal fine. Non sono due norme di condotta — la ragione e il fine, — ma sono una sola regola sotto diversi aspetti integrantisi reciprocamente (2).

IV. - Imperativo etico

E' nota la dottrina di Emanuele Kant in ordine al dovere. La ragione speculativa non ne sa nulla, la ragione pratica, la volontà, lo ritrova in sè stessa, perchè « è immediatamente legislativa » (3) « Che cosa sia dovere si presenta

---

(1) I-II, q. 21, art. 1.

(2) « In his quae sunt ad finem, rectitudo **rationis** consistit in conformitate ad appetitum finis debiti; sed tamen et ipse appetitus finis debiti praesupponit rectam apprehensionem de fine, quae est per rationem ». I-II, q. 19, art. 3, ad 2.

« Bonum intellectus practici non est veritas absoluta, sed veritas concorditer se habens ad appetitum rectum. Videtur autem hic esse quoddam dubium. Nam si veritas intellectus practici determinatur in comparationem ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod consonat rationi rectae, sequitur quaedam circulatio in dictis determinationibus.

« Et ideo dicendum quod appetitus est fines et eorum quae sunt ad finem: *finis autem determinatus est homini a natura;* ea autem quae sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investiganda. Sic ergo manifestum est, quod *rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica.* Et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum.

« *Ipsa autem veritas rationis practicae est regula rectitudinis appetitus, circa ea quae sunt ad finem.* Ed ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus qui prosequitur quae vera ratio dicit ». VI Ethic. Lect. 2.

(3) *Critica della ragione pratica*, p. 35, ediz. Laterza, Bari 1909.

Digitized by Google

da sè a ciascuno » (1); « costringimento pratico », « assoggettamento ad una legge », « comando », « determinazione alle azioni » (2). « Dovere! nome sublime e grande... qual'è l'origine degna di te, e dove si trova la radice del tuo nobile linguaggio..., radice da cui deve di necessità derivare quel valore, che, solo, gli uomini si possono dare da sè stessi? » (3). « E' la sua personalità, cioè la libertà e l'indipendenza sua », in forza della quale « è fine a sè stesso », e la legge morale è santa in forza di quella indipendenza e di quella libertà (4). Questa dottrina che mette l'uomo al disopra di Dio, non spiega l'origine del dovere, anche se del dovere dà una psicologia apparentemente profonda.

Assai meglio S. Tommaso è penetrato in questa profondità dello spirito pratico. « Quello cade sotto il precetto che ha ragione di dovere », (5) « e nel nome del dovere è incluso un ordine di esigenza o di necessità » morale (6). Come il processo della ragione speculativa sbocca in una definizione, in un giudizio, in un raziocinio, così il sillogismo pratico porta a proposizioni universali che sono la norma dell'azione ed hanno ragione di legge, (7) la quale, essendo regola e misura, si trova nella ragione in tempo attivo di regolante e misurata, e si trova nelle cose in quanto sono ordinate ad un fine (8). « Hoc modo unusquisque *sibi est lex*, inquantum participat rationem alicujus regulantis » (9).

Facendo una profonda analisi dell'uomo, S. Tommaso trova il dovere nella stessa ragione, o come *dettame*, o come *ordine* di virtù, o come *esigenza* di natura ragionevole, o per *necessità* del fine della vita (10).

---

(1) *Op. cit.* p. 43.
(2) *Op. cit.* p. 94.
(3) *Op. cit.* p. 101.
(4) *Op. cit.* p. 102.
(5) II-II, q. 44, art. 1.
(6) P. I, q. 21 art. 1, ad 3.
(7) I-II, q. 90, art. 1, ad 2.
(8) I-II, q .90, art. 1, ad 1.
(9) I-II, q. 90, art. 3, ad 1.
(10) « Ipsa agenda sub praecepto non cadunt nisi in quantum habent aliquam debiti rationem. Dictat enim ratio aliquid faciendum vel *tamquam necessarium sine quo non potest* esse ordo virtutis, vel tamquam utile ad hoc quod ordo virtutis melius conservatur ». I-II, q. 99, art. 5.

« Praeceptorum cuiuscumque legis quaedam habent vim obli-

Digitized by Google

Come c'è nella ragione un *imperativo* che induce all'azione del campo psicologico, così ce ne uno nel campo etico che comanda la rettitudine (1). Al principio si rivela come un impulso dell'anima, come una legge dell'intelletto; in un secondo momento critico, la ragione trova nell'esigenza del fine le ragioni più profonde di quella legge, e l'imperativo etico affiora nella finalità dell'anima compresa ed eseguita. « L'uomo non fa a se stesso la legge, ma per l'atto di sua ragione riconosce la legge divina nella sua anima e sente l'obbligo di compierla » (2).

Questo concetto, mentre contrasta al razionalismo morale, apparisce molto più elevato di quello di Kant, pur tenendo conto di quanto l'analisi di Kant ha messo in rilievo. Non è l'uomo deificato che trova in sè medesimo la legge e non sa dirne la ragione che attraverso l'errore di credersi « fine a sè stesso », ma è l'uomo che riconosce il suo finalismo etico e sente risuonare in quello, vivissimamente, la voce del dovere che è voce di Dio. Questo impero che determina il dovere appartiene alla ragione e alla volontà in diverso modo: « voluntatis quidem secundum quod imperium inclinationem quondam importat; rationis vero secundum quod haec inclinatio distribuitur et ordinatur ut exequenda per hunc vel per illum (3) ».

---

gandi *ex ipso dictamine rationis*, quia naturalis *ratio dictat hoc esse debitum fieri vel vitari...* » I-II, q. 104, a. 1.

« Praecepta moralia *ex ipso dictamine naturalis rationis* efficaciam habent etiamsi nunmquam in lege statuantur... ». I-II, 100, art. 11.

« Debitum est unicuique rei naturali ut habeat *ea quae exigit sua natura*, tum in essentialibus, quam in accidentalibus... ». *De Veritate*, q. 23, art. 6.

Non meno chiara è la sua dottrina sotto l'aspetto del fine. « Quod aliquid debeat fieri *hoc provenit ex necessitate alicuius finis;* unde manifestum est quod *de ratione praecepti est* quod importet ordinem ad finem, inquantum scilicet illud praecipitur quod est necessarium vel expediens ad finem... ». I-II, q. 99, art. 1.

« Ea quae voluntate fiunt, necessitatem habere non possunt nisi ex sola finis suppositione, secundum quam debitum est fini ut ea sint per quae pervenitur ad finem... ». *Contra Gentiles*, II, 29.

« *Rationis etiam officio ex appetitu ultimi finis* homo deducitur in ea quae sunt convenientia illi fini... ». *De Virtutibus in communi*, q. unica, a. 8.

(1) I-II, q. 94, art. 2.
(2) *De Veritate*, q. 17, art. 4, ad 1.
(3) *De Veritate*, q. 22, art. 12, ad 4.

Digitized by Google

V. - Causalità etica

Questa dottrina dell'impero che determina il dovere, discriminandolo da ciò che è semplicemente morale, si allarga nella indagine della causalità etica della ragione e della volontà. Sebbene ci sia una priorità reciproca della volontà rispetto alla volontà, tanto « che il moto della volontà si può « dire razionale e il moto dell'intelletto si può dire volonta- « rio » (1), tuttavia « causa et radix humani boni est ratio » (2) e « il disordine può trovarsi nella ragione o in quanto il suo difetto è volontario, o in quanto la ragione è principio dell'atto volitivo » (3).

La ragione ha una funzione produttrice del bene e del male morale, una efficacia pratica causativa della rettitudine e della obliquità nelle azioni. Si è calunniato la ragione quando si è detto che la sua attività è cristallizzata, gelida, statica, e si è calunniato S. Tommaso quando si è detto che è un intellettualista ipermetafisico, senz'anima; invece nessuno ha scrutato così a fondo la ragione come lui, nessuno, in questo senso, è più razionalista di lui; ma egli afferma la causalità della ragione nel campo pratico mentre la nega nel campo teoretico, almeno nel senso della produzione dell'oggetto. Ora questa dottrina ci dà la ragione profonda della moralità e della responsabilità, perchè nel piccolo capolavoro dell'azione retta e virtuosa la ragione ha la parte principale, non solo come luce, come regola ma come discrezione, impulso, intimazione, movente. Mi rendo conto della particolare delicatezza di questo punto dell'etica, ma S. Tommaso è preciso e la realtà non lo smentisce. « La ragione è essenzialmente causa degli atti morali » (4), « sta alla volontà come motrice » (5), e « pone ordine negli atti della volontà » (6). « Ordo rationis est ut *ordinantis*

---

(1) I-II, q. 74, art. 5, ad 2.
(2) I-II, q. 66, art. 1.
(3) I-II, q. 74, art. 5, ad 2.
(4) *De Malo*, q. 2, art. 6, ad 6.
(5) I, q. 83, art. 4, ad 3.
(6) *I Ethic.* Lect. 1.

Digitized by Google

sed voluntatis ut *ordinatae* » (1), « in moralibus ratio est sicut *imperans* et *movens*, vis autem appetitiva sicut imperata et mota » (2), « ratio est vis *regitiva* partium animae, quae *inordinatae* esse dicuntur quando non subduntur *ordini* rationis » (3).

Per chi conosce la precisione del linguaggio tomistico non può ingannarsi sul valore di queste espressioni che non sono altro se non l'applicazione di quel principio generale: « ratio speculativa est apprehensiva solum rerum, ratio vero practica est non solum apprehensiva sed etiam *causativa* » (4).

La causalità della ragione è duplice, quella di *imperare* l'azione buona e doverosa, e quella di *reprimere* tutto quello che nel regno della volontà e dei sensi apparisce come disordinato. « Contingit peccatum esse in ratione inquantum errat in cognitione veri quod imputatur ei ad peccatum quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod potest et debet scire; secundo quando inordinatos actus interiorum virium vel *imperat*, vel postea deliberationem non coercet » (5). In questa forza *repressiva* del male che minaccia il regno della volontà, e nella forza *impulsiva* del bene che la difficoltà tenderebbe ad impedire, sta la funzione pedagogica intima della ragione, specialmente nel campo delle passioni umane e dei rapporti sociali che si risolvono nella rettificazione dell'amore in tutta la sua estensione. Questo non giustifica l'idealismo, per il quale « chi dice bene o male, dice volontà creatrice del bene e del male » (6), e per il quale la volontà è « come creatrice del bene, creatrice di sè stessa » (7), « e la realtà eterna del male come non volontà è immanente all'eterna vita del bene » (8). Ma ogni lembo di vero sparso nei sistemi caduchi di filosofia mutevoli, si trova in S. Tommaso senza contraffazioni, come l'espressione più semplice della verità e della realtà. Il principio morale, analitico e quindi uni-

---

(1) QQ. dd. *De Caritate*, q. unica, art. 9, ad 2.
(2) I-II, q. 60, art. 1.
(3) I-II, q. 77, art. 3.
(4) II-II, q. 83, art. 1.
(5) I-II, q. 74, art. 5.
(6) GENTILE, nel Vol. ANTONIO ROSMINI, *Il principio della morale*, q. 217, Laterza, 1918.
(7) *Op. cit.* q. 222.
(8) *Op. cit.*, p. 221.

Digitized by Google

versale e necessario — Fai il bene, evita il male (1) — solo in questa dottrina ha la sua motivazione profonda e il suo valore. È questo campo dell'etica generale, in cui sono ancora tante oscurità negli stessi trattatisti più recenti e migliori, si svolge come un piano semplice e luminoso nelle diverse opere dell'Angelico, quasi un bel quadro di Fra Giovanni da Fiesole in cui la semplicità e la genialità non si distinguono.

VI. - Sanzione etica

In questa dottrina il bene è uso di libertà, il male è abuso. Il disordine morale non è altro che un « actus humanus malus » (2), « actus debito ordine privatus » (3), e che questo atto sia cattivo e privo di ordine dipende dal fatto che « recedit ab ordine rationis », ed insieme vi è « defectus ab ultimo fine intento..., licet non deficiat ab aliquo fine proximo quem voluntas intendit et consequitur » (4). Contrasto adunque alla ragione, contrasto al fine della vita, disarmonia intima all'agente morale, spezzamento delle relazioni che reggono il mondo morale.

E viceversa l'azione buona è un piccolo capolavoro che sta in armonia con tutte le leggi dell'essere, vibra di luce e di amore, raggiunge la religiosità naturale dell'uomo.

In base a queste considerazioni vorrei mettere in rilievo la sanzione immanente al bene e al male, sanzione immediata che necessariamente accompagna l'uso o l'abuso della libertà. Non escludo quella sanzione che prima o poi restituirà l'equilibrio morale che il vizio compromette e viola; suppongo invece quella sanzione che è propria di Dio giudice.

Ma in S. Tommaso io rilevo una psicologia profonda del disordine etico come della rettitudine, ed in quella psicologia emerge il fatto incontestabile che l'azione virtuosa nasce incoronata di gaudio nel momento stesso della sua effettuazione, e l'azione disordinata nasce sanzionata di pena essenzial-

---

(1) I-II, q. 94, art. 2.
(2) I-II, q. 71, art. 6.
(3) I-II, q. 72, art. 1, ad 2.
(4) I-II, q. 21, art. 1.

Digitized by Google

mente. « In due modi il disordine è pena a sè stesso: primo, per la natura stessa dell'atto, che induce afflizione, come apparisce nell'ira e nell'invidia; secondo per l'effetto conseguente che morde il peccatore » (1).

Congiungendo il finalismo etico con il concetto di sanzione, S. Tommaso insegna anche più direttamente questa immanenza di premio o di pena. « Ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat... Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni. Oportet igitur quod si ordo ille recte positus est, incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est premiari; recedentes autem ab illo ordine per peccatum a fine boni excludi, quod est puniri » (2).

E' vero che non sempre apparisce nella pratica della vita questa sanzione immanente, o almeno sembra inefficace. Anzi qualche volta sembra il contrario, quando colui che briga ed inganna riesce a salire sulla scala sociale, e l'uomo onesto giace lontano, nella sua misconosciuta rettitudine. Ma non potendosi filosoficamente e sapientemente paragonare la voce del pubblico con quella della coscienza, il valore economico con quello etico, resta che, nonostante la realtà del successo materiale, l'onesto porta in sè stesso una giustificazione, una grandezza che sembra ed è lo stigma della approvazione di Dio. « Ad un uomo di umile condizione e del popolo, nel quale io vedo un'integrità di carattere in un certo grado che non sento in me stesso il mio spirito si inchina, ch'io voglia o no, e per quanto io vada con la testa alta per non lasciargli dimenticare la mia superiorità » (3). Questa grandezza morale si impone a tutti gli uomini finchè non dimenticano di essere

---

(1) I-II, q. 87, art. 2. « Anima eorum est in quadam contentione contra seipsam, inquantum scilicet pars sensitiva repugnat rationi, et ex una parte dolet si recedat a delectabilibus propter malitiam in eo dominantem, quae causat hujusmodi tristitiam in parte sensitiva: ex alia autem parte delectatur secundum rationem quae judicat mala esse vitanda: et sic una pars animae trahit hominem malum ad unam partem, alia autem pars trahit eum ad partem contrariam, ac si anima ejus in diversas partes discerperetur et contra seipsam discreparet ». *IX Ethic.* Lect. 4.

(2) *Contra Gentiles*, III, 141.

(3) KANT, *Critica della Ragione pratica*, p. 90. Trad. ital. Bari, Laterza, 1909.

Digitized by Google

ragionevoli. « Il rispetto è un tributo che, volere o non volere, non possiamo negare al merito; possiamo non lasciarlo apparire esteriormente, ma non possiamo impedire di sentirlo interiormente » (1).

Basti per un saggio e per un tributo di rievocazione scientifica. Concludendo voglio dire, che quando si intenda di investigare le ragioni per le quali S. Tommaso emerge nella storia del pensiero umano, bisognerà affermare che l'Angelico non ha elaborato una filosofia, ma l'unica vera filosofia della ragione umana, teorica e pratica; che questo filosofo e la sua filosofia restano perennemente moderni in forza di una meravigliosa solidità di contenuto, trasparenza di forma e laconismo di parola; che lui solo basta a mostrare il primato della nostra filosofia di fronte a tutte le filosofie del mondo.

---

(1) KANT, op. cit., p. 90.

BIBLIOGRAFIA. — *Summa Theologica*, I-II, q. 1. e seg.
Contra Gentiles, III, 2-64.
II Phisic. Lect. 3, 4.
KANT, *Analitica e dialettica del giudizio theologico* nel vol. « Critica del Giudizio ». Trad. ital. Bari, Laterza, 1907.
SULLY-PRUDHOMME ET CH. RICHET, *Le problème des causes finales.*
P. JANET, *Les causes finales*, Paris, Alcan.
TUCCIMEI, *Le cause finali*, in « Rivista Internazionale », 1902, ottobre-dicembre.
VIDARI, *I concetti di fine e di norma in etica*, v. « Riv. di Filosofia », 1911, aprile.
LOTTIN O. S. B., *Le problème de fins en morale*, p. 303-476 del « Tome III, Annales de l'Istitut Superieur de Philosophie ». Université de Louvain, 1914.
LOTTIN O. S. B., *Les elements de la moralité des actes dans les écoles avant Saint Thomas*, in « Revue Neo-scolastique de philosophie », N. 93, Louvain, 1922.
LOTTIN O. S. B., *Les elements de la moralité des actes chez Saint Thomas*, « Revue Neo-Scolastique », N. 95, 96, 97, Louvain 1922-1923.

Digitized by Google

PROF. GIOACHINO SESTILI
Bibliotecario del Pontificio Istituto Biblico

SAN TOMMASO APOLOGISTA

Come il sommo Poeta pose Tommaso d'Aquino tra le mistiche piante delle quali s'infiora la ghirlanda vagheggiata lassù nel Paradiso dalla sua Beatrice (Par. X, 64, sq.); così l'arte, in cui dopo il pensiero e la parola tanto bene s'accoglie riflessa la luce dell'eterna idea; simboleggiò nell'Italia nostra, per opera dei suoi grandi maestri, l'apoteosi di lui nella personalità dell'apologista, in atto di difendere il dogma e di trionfare dell'errore.

Una stupenda composizione del genere si ammira in S. Caterina di Pisa, dipinta su tavola verso il 1345 da Francesco Traini discepolo dell'Orgagna (1). In alto, nel seno dell'eterna luce, principio trascendente di ogni lume, lampeggia Cristo che benedice con la destra e con la sinistra tiene un libro chiuso; è circondato da Serafini che danno allo sfondo luminoso una forma ellittica. Dalle sue labbra partono raggi, come filetti d'oro, che discendono su di Mosè. S. Paolo e gli Evangelisti, i quali tutti, sulle nubi, formano con bel garbo un arco sotto il Cristo ed altri tre raggi discendono direttamente ad illuminare la fronte dell'Aquinate, posto alquanto più in basso, mentre nuovi raggi da S. Paolo, Mosè e dagli Evangelisti convergono pure sul capo di Tommaso sedente con maestà nel centro di un disco luminoso, tenendo poggiato sulle ginocchia il volume della *Summa contra Gentiles*, la grande opera sua apologetica, aperto sul principio, dove è scritto: *Veritatem meditabitur guttur meum et labia mea detestabuntur impium* (Prov. XVIII, 7). Alquanto al disotto, ai fianchi dell'Angelico, stanno in piedi, rivolti verso di lui, Aristotele e Platone che sorreggono e gli mostrano aperti i loro volumi, da ognuno de' quali parte un raggio convergente verso il volto

(1) È la tavola riprodotta al principio di questo volume.

Digitized by Google

del grande Dottore. Sulle sue ginocchia, al disotto del libro aperto, sono sparsi quattro volumi della *Summa Theologica*. E come il volto di Tommaso è il punto convergente di tutti i raggi luminosi che vengono da Dio, da Mosè, da S. Paolo, dagli Evangelisti e dai filosofi; così le opere sue sono il punto divergente da cui si diffondono raggi all'intorno ed altri discendono ad illuminare i discepoli della sua scuola, che si trovano in fondo del quadro divisi in due gruppi e con vari atti a lui si volgono. Nel fascio di raggi discendente dai volumi alla sua sinistra si legge: *Doctor gentium in fide et veritate;* nell'altro alla sua destra: *Hic adinvenit omnem viam disciplinae.* — Un raggio poi che diritto saetta e parte quasi perpendicolare dal mezzo dei volumi del S. Dottore, va a percuotere il « gran Commento » rovesciato alla sinistra del suo autore, Averroe, caduto di fianco ai piedi di Tommaso. Il superbo arabo di Cordova con la sua scuola: è desso l'empio, significato dal linguaggio biblico ed è rappresentato dal Traini in atto di starsene accasciato e curvo verso destra, facendosi appoggio del suo braccio; con sembiante di meditazione orgogliosa, con occhio torvo e confuso per la luminosa argomentazione del Santo Dottore (1).

Altro lavoro iconografico insigne, su lo stesso soggetto, è il fresco di Taddeo Gaddi, della scuola di Giotto, esistente nell'antico capitolo di S. Maria Novella in Firenze, detto il Cappellone degli Spagnuoli (2) dipinto verso il 1350. In questo il pittore ritrae l'Angelico nel massimo splendore della sua apoteosi, ed è però detto il Trionfo di S. Tommaso: è condotto con criterio scientifico e si vuole fosse ispirato dall'illu-

---

(1) Il primo a rilevare l'importanza del dipinto fu M. G. Rosini di Pisa nella sua *Storia della pittura italiana*. (Tom. II, pag. 86 seg.): quanti però lo hanno descritto nei particolari, sono caduti in molte inesattezze che ne svisano il concetto scientifico. Si vegga la bella riproduzione nelle Collezioni fotografiche dell'Alinari, parte 2ª, n. 8862, Pisa. Il quadro più di un secolo dopo venne imitato da Benozzo Gozzoli ed esisteva nel Duomo di Pisa. Ora si conserva a Parigi nella Galleria grande del Museo del Louvre n. 233. La caratteristica figura di Tommaso sedente in cattedra, attorniato dalla sua scuola con Averroe caduto rovescio ai suoi piedi, fu soggetto di diverse xilografie nelle edizioni delle opere di lui dei secoli XV e XVI.

(2) Così chiamato perchè nel 1566 gli Spagnuoli che avevano stanza in Firenze ottennero da Cosimo I, l'uso di questa Cappella per ivi riunirsi alle loro spirituali funzioni.

Digitized by Google

stre Domenicano Fra Jacopo Passavanti, l'autore dello *Specchio di penitenza.* Sono ivi simboleggiate tutte le scienze sacre e profane, non che le virtù principali. Il S. Dottore è seduto in cattedra con grande maestà, assorto in contemplazione e tenente fra le mani un volume aperto dove si legge: *Optavi et datus est mihi sensus et invocavi et venit in me spiritus sapientiae* (Sap. VII, 7), a suoi piedi stanno vinti e domati Sabellio, Ario ed Averroe, dal turbante musulmano, nel mezzo. Ai lati, a lui fanno bella ed onorevole compagnia dieci personaggi dell'antico e del nuovo Testamento, Profeti ed Evangelisti. Di sopra nell'aria, volanti, vi sono le quattro virtù cardinali, come più sù ancora nel sommo del quadro, le teologali. Sotto gli eretici ha figurato Taddeo le dette scienze profane del trivio e del quatrivio a sinistra del S. D., e le sette sacre e teologiche alla sua destra; ogni scienza espressa con il suo attributo, ha disotto, in corrispondenza, dipinto il maggior suo rappresentante. E così, nel nostro tema, la prima a partire dal centro di destra, figura la Teologia polemica, ossia l'Apologetica: bellissima per linee, colorito ed espressione, tenente nelle mani l'arco e la freccia simboleggianti le armi della sapienza con cui Tommaso combatte e vince, trionfando degli eretici. Seduto in basso in linea corrispondente sta S. Agostino, Padre insigne della controversia; e sulla cuspide del seggio, si vede la figura di un guerriero (1).

Ambedue le opere allegoriche dell'arte italiana esprimono in modo sensibile la personalità di Tommaso apologista; ma delle due quella in cui più si profila la figura grandiosa del pensatore filosofo-teologo che dispiega la sua attività in difesa del dogma e che ci fa quasi intravedere sott'occhio le vie tenute dal grande Dottore per raggiungere l'alto scopo; è senza dubbio quella di Francesco Traini. Onde di luce piena, ricevuta da Dio per mezzo della soprannaturale rivelazione: luce di fede e di ragione si accolgono in lui e da lui si diffondono. Teologia e filosofia che in bello accordo, calmo, sereno, senza

---

(1) Bella riproduzione dell'opera del GADDI è quella di GIUSEPPE MARRUBINI con illustrazione storica di AURELIO GOTTI: pubblicazione curata da Mons. V. ROSSELLI DEL TURCO, Canonico della Metropolitana fiorentina ed offerta al grande restauratore degli studi tomistici, LEONE XIII, nel suo Giubileo sacerdotale. Firenze, 1887. Anche in S. Maria sopra Minerva di Roma esiste un analogo dipinto del LIPPI.

Digitized by Google

l'urto della polemica vivace e contenziosa, si avanzano, si aggrandiscono, formano una scuola insigne e conquidono ad un tempo, di lor fulgido splendore, l'eretico, l'infedele che non vuol vedere, sì che ne rimanga umiliato, disfatto. Questa è la caratteristica insuperabile di Tommaso nel combattere l'avversario. E' la verità che per suo mezzo s'impone, la verità che in tutto il suo fulgore si avanza e trionfa; e però unitamente ai raggi che emanano dall'opera sua, fu bene scritto: *Hic adinvenit omnem viam disciplinae*: Trovò il giusto metodo. *Doctor gentium in fide et veritate*: perchè *veritatem meditabitur*: e questo è l'insieme che lumeggia stupendamente la figura di lui apologista.

Ma per scorgere più da vicino nelle sue grandi linee ed in una veduta d'insieme l'azione intellettuale svolta dal nostro apologeta; per conoscere le sue direttive, il suo metodo, dobbiamo rifarci alquanto al momento storico dell'ambiente in cui cotesta azione si andava maturando.

Se il secolo XIII va glorioso per lo svolgimento della vita del pensiero, per l'intellettualismo, e per essere l'età aurea della filosofia scolastica, non così per gli interessi generali della cristianità, agitata anche da correnti razionalistiche e panteistiche. Nel 1245 allorchè i giovane Tommaso va studente a Parigi, la capitale dei filosofi, l'Atene mondiale di quei giorni, dove a fianco del francescano Alessandro d'Hales e del domenicano Alberto di Colonia si era formato uno stuolo di dottori illustri; Innocenzo IV convocava a Lione il XIII Concilio generale, dove nel discorso di apertura, rimasto celebre, lamentava acerbamente i *quinque dolores Ecclesiae*. Cioè: i disordini fra prelati e sudditi; l'audace occupazione di Gerusalemme per i saraceni; i successi dei greci scismatici nell'impero latino d'Oriente; la crudeltà dei tartari in Ungheria; la persecuzione degli Hohenstaufen contro la forza vitale del Cristianesimo, per opera del superbo svevo Federico II, la cui perfidia oltraggiava l'autorità e i diritti del Pontefice, visitava il sepolcro di Cristo (1229) ma per essere alleato dei maomettani, si circondava di odalische e di saraceni e vagheggiando la cultura araba e pagana a preferenza della cristiana, importava nella corte di Sicilia il monopsichismo averroistico. Laonde, malgrado l'eloquente dialettica di Taddeo di Suessa e la mediazione pacifica del santo Re di Francia, Luigi; venne Federico in plenario Concilio dal Pontefice dichiarato convin-

Digitized by Google

to di sacrilegio e di eresia, scomunicato e decaduto dall'impero, sciolti dal giuramento quelli che gli giurarono fedeltà, con proibizione di obbedirgli (1).

Queste lotte non poteva ignorare Tommaso, e con animo dolorante per la Chiesa, per la scienza e per la patria, data la sua indole, andava certo, nella prima sede del sapere teologico, preparando le sue energie intellettuali a quella formazione per cui fu poi capace di innalzare quei due grandi monumenti, quali sono la *Summa contra Gentiles* scritta specialmente contro gli arabi maomettani per esortazione di Raimondo da Pennafort fra il 1258 ed il 1260 e la *Summa Theologica* dettata fra il 1267 ed il 1273.

A tutto questo si aggiungeva la simulazione greca nella causa della sospirata unione, tentata con insuccesso da Gregorio IX (1233), da Innocenzo IV (1249), da Alessandro IV (1256) ed ad un tale proposito scrisse Tommaso altro lavoro apologetico, per incarico avuto da Urbano IV, verso il 1263, *Contra errores Graecorum*. Che se nel II Concilio di Lione, XIV ecumenico — a cui Tommaso chiamato non giunse, perchè nel viaggio sorpreso dalla morte a Fossanova — sembrò esser conchiusa l'unione, poco dipoi acuitosi il dissidio, otto anni dalla morte del s. Dottore (1274-1282), erasi già rinnovata la rottura. Le sette degli albigesi e dei catari, le cui radici nè le crociate, nè lo zelo operoso dei figliuoli di s. Domenico aveano potuto del tutto svellere, si ripresentavano sotto forma di agitatori politici, e non mancavano di far ancora serpeggiare delle correnti manichee. Alle due estremità dell'impero Ottomano, le Spagne e l'Oriente, esistevano contatti permanenti coi musulmani, specialmente dopo le crociate, seguiti da penetrazioni prima lente e poi rapide, di perverse dottrine, che rifluivano in tutta l'Europa cristiana. Arabi ed ebrei si sforzavano di far prevalere la loro causa. Il Corano era stato da tempo tradotto e le conferenze giudaico-talmudiche in contradditorio erano frequenti. Gregorio IX ne aveva condannati i libri e nel 1239, a Parigi, ne furono bruciati moltissimi, ma invano; sicchè nel 1250 Tommaso potè assistere ad una celebre disputa tra rabbini e dottori cattolici alla presenza della Regina di Francia, Margherita di Provenza.

---

(1) Cfr. MANZI, *Sacrorum Conciliorum amplissima collectio*, Tom. 23, pag. 609 e 617.

Digitized by Google

*
* *

Ma il più grave si era la pretesa ed esagerata infallibilità di Aristotele introdotto nelle scuole dagli arabi ed ebrei; e non l'*Aristoteles Christo militans* come siamo soliti leggerlo oggi commentato dall'Aquinate, da lui dopo Alberto ed Alessandro d'Hales messo a servigio del dogma, quale espressione della *philosophia ancilla theologiae;* ma l'Aristotele con tutti i suoi difetti, con tutte le antinomie, e lacune, per cui si prestava egregiamente ad erronee interpretazioni. L'Aristotele, in una parola, commentato da Avicenna (Ibn-Sina, 980-1037) con tendenza al panteismo emanatista e sopratutto da Averroè (Ibn-Roschd, 1126) con il suo monopsichismo o monismo intellettivo, che poneva l'intelligenza umana, intelletto agente e potenziale o possibile ad un tempo, separata dai singoli uomini, comune all'umanità presa insieme. Quindi l'anima razionale una per tutti, che illumina le anime individuali, solamente sensitive, per una continuità con essa intelligenza a mezzo del fantasma (Averroes, III *de an., test.* 5, 36). Errore fondamentale dell'aristotelismo averroistico in cui apparisce chiaramente l'accolta e lo stillato di tutti gli errori, nonchè la confusione dell'ordine naturale con il sopranaturale e però la distruzione dell'ordine soprannaturale stesso (1). Ed in fatto, ne segue, che non più unità sostanziale del composto umano, nè personalità, nè libertà, nè immortalità individuale, nè individuale beatitudine in Dio. Annullata la ragione del

---

(1) Non è da confondersi la riprovata dottrina Averroistica con l'altra dell'antica scuola pretomistica, la quale prima della teoria dell'intelletto *agente* e *possibile* adottata da Alberto Magno e da S. Tommaso, insegnava che Dio è l'intelletto agente, il quale produce nell'intelletto umano l'intelligibile, non *obiective* ma *causaliter*, ossia imprime l'eterna verità degli intelligibili come insegnarono Roggero Bacone (*Opus Maius* Ed. Bridges p. 41) ed Enrico di Gand, in più luoghi, nella *Summa Theol.* e nei *Quodlibeta*: oppure, come dopo l'adattamento con il peripatetismo, ritenevasi la teoria dell'intelletto *agente* creato, ma dal lume increato mosso ed applicato quale istromento per imprimere l'intelligibile nell'intelletto *possibile* (Cfr. *De humanae cognitionis ratione, S. Bonaventurae anecdota*, Quaracchi, 1883, pag. 33 seg.). Da che non dissente S. Tommaso specialmente 1, 2æ, q. 109, a. 1, come pure in *Böetium De Trinitate*, q. 1, a. 1 ad 2um, 6um, 8um, ed è coerente alla sua dottrina generale della mozione delle creature. Anzi l'Aquinate nella sua prima grande opera scientifica sulle sentenze di Pietro Lom-

Digitized by Google

merito e del demerito, del premio e delle pene, posto a base il determinismo psicologico. A tutto questo poi si aggiunga la teoria della necessaria eterna produzione del moto e del mondo, mediante una serie di cause necessarie intermedie ciò che distrugge la natura dell'atto creativo, la libertà e la provvidenza del creatore.

Ora, con tali dottrine che l'averroismo considerava, e forse non del tutto a torto, logiche e rigorose applicazioni di quelle di Aristotele, ritenuto il Filosofo per eccellenza, la ragione umana personificata, l'infallibile; si veniva conseguentemente a porre la infallibilità della ragione in contraddizione con le verità rivelate, con la fede, ed a concludere che la religione cristiana non poteva consistere colla vera filosofia, ossia con la verità, perchè non poteva accordarsi con Aristotele. Di qui la vera piaga del falso intellettualismo considerato in quel suo momento storico, ossia il razionalismo, con quella famosa eresia delle *due verità*: la filosofica e la teologica, di

---

bardo, L. II, dist. 17, q. 2, a. 1, quando ancora risentiva della tradizione dell'antica scuola, ha per probabile la sentenza la quale riteneva essere Dio l'unico intelletto agente separato, ed accetta l'interpretazione data su ARISTOTELE nel III *de Anima*, che cioè il Filosofo abbia insegnata la teoria dell'intelletto *agente* sostanza una e separata dall'intelletto possibile: e nel celebre scritto « *De unitate intellectus contra Averroistas* » osserva: « Quantum ad id quod ponunt, intellectum esse.... aliquid secundum susbtantiam separatum... forte de *agente* hoc dicere aliquam *rationem haberent*, et multi philosophi hoc posuerunt: nihil enim videtur inconveniens sequi si ab uno agente multa perficiantur, quemadmodum ab uno sole perficiuntur omnes potentiae visivae animalium ad videndum ». Sebbene in quanto alla mente di Aristotele, qui la pensi in diverso modo, soggiungendo: « Quamvis etiam hoc non sit secundum intentionem Aristotelis, qui ponit intellectum agentem esse aliquid in anima ». Ed il SUAREZ a proposito dello stesso monopsichismo averroistico dice: « Quod ad intellectum possibilem attinet, sententia haec erronea est in fide et in philosophia delirium, quod vero pertinet ad intellectum agentem, certum non dico quod putem de fide. Nam quod intellectus agens aut etiam species intelligibiles dentur, de fide non est; nec praetera ullus error in fide esset sentire illas a Deo vel intelligentia aliqua produci » (*De anima* L. IV, c. 8, n. 4). Non sembra accettabile però « *species ab intelligentia aliqua produci* » la quale non sia Dio; essendo dottrina ricevuta nella scuola che « *solus Deus illabitur animae* » e S. Tommaso nell'art. 10 della *Quaest. De spirit. creaturis*, respinge l'ipotesi anche del solo intelletto agente sostanza separata diversa da Dio, essendo che: « multipliciter *repugnat veritati fidei* » giacchè « lumen ab illo solo est a quo animae natura creatur » e « si causa intellectualitatis hominum esset aliqua alia substantia separata, oporteret quod ultima hominis beatitudo esset constituta in illa substantia creata ».

Digitized by Google

fede e di ragione, pensandosi ciò che è vero in filosofia e secondo ragione, poter esser falso in teologia e secondo la fede e viceversa (1). Laonde l'Aquinate nell'apuscolo apologetico, secondo la ragione e secondo la fede: *De unitate intellectus contra Averroistas* diretto specialmente contro il *De anima intellectiva* di Sigeri di Brabante, conclude: « Adhuc autem gravius est, quod postmodum dicit: Per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem. Ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium cuius oppositum est falsum et impossibile, sequitur se-

---

(1) Questo principio venne rievocato nell'Università di Padova dal POMPONAZZI (1462-1525) seguace di ALESSANDRO DI AFRODISIA e caposcuola degli Alessandristi in Italia, a proposito dell'immortalità dell'anima, ed a questo si riferisce la condanna e la definizione del Concilio Lateranense V, ecumenico XVIII (1512-1517): « Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus ». Lo spagnuolo D. MIGUEL ASIN Y. PALAÇIOS in un suo lavoro: *El averroismo teologico de Santo Tomas de Aquino*, Zaragoza 1904, ha voluto contestare ad Averroè la paternità di quel principio ed ha preteso dire che le idee di S. Tommaso intorno l'accordo fra ragione e fede sono conformi a quelle di Averroè. Ma niente di più inesatto, giacchè Averroè tratta dei rapporti fra scienza e fede a proposito della teoria della creazione eterna, proprio su queste basi, in un trattato speciale edito dal WORMS. *Die Lehre von d. Anfanglosigkeit d. Welt bei mittelalt. arabischen Philos. d. Orients* e nei Commentari in VIII libr. Physic. Arist. (ediz. di Venezia, Giunti 1562 pag. 341 F) dove, sempre in proposito della creazione temporale del mondo che si ritiene solo per fede, dice: « Et omnia ista sunt existimationes vulgares, valde sufficientes secundum cursum secundum quem nutriuntur homines in eis non secundum sermones sufficientes ». Del resto, la formola averroistica venne pochi anni dopo espressamente dichiarata nei considerando della condanna delle 219 proposizioni pronunciata dal Vescovo di Parigi STEFANO TEMPIER contro SIGIERI DI BRABANTE e BOEZIO DI DACIA, capi della setta Averroistica: « Responsiones ita palliant: Dicunt ea esse vera secundum philosophiam sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates et quasi contra veritatem Sacrae Scripturae sit veritas in dictis gentilium dampnatorum » 1277 Martii 7 Parisiis (Chartularium Univ. Paris. edit. DENIFLE, CHATELAIN, I, pag. 543, Cfr. anche MANDONNET: *Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIII Siecle*, 1908-1910; DE WULF: *Storia della filosofia medioevale*, trad. ital., vol. 2, 1913, pag. 219-229). Quanto poi all'accordo di S. Tommaso con Averroè, bisogna essere affatto estranei e digiuni delle opere, del sistema e del metodo del S. Dottore per asserire tanto. Averroè stabilisce relazioni fra la filosofia ed il Corano tutte razionalistiche: ponendo

Digitized by Google

cundum eaius dictum, quod fides sit de falso et impossibili » (1).

Ed a combattere questo principio prende le mosse tutta l'attività apologetica di Tommaso, ponendogli di fronte l'altro che, alla verità non può essere opposta verità, ma solo la falsità; così brillantemente esposto nel cap. 7 della sua ammirabile introduzione alla *Summa contra gentiles*: « Quae naturaliter rationi sunt insita; verissima esse constat intantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus (con i miracoli, e le profezie) confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est,... impossibile est illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse ». — « Principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet: quidquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium, non

---

nel campo esegetico l'interpretazione letterale buona per gli illetterati e l'allegorica per i filosofi; così la resurrezione dei morti credenza per il popolo ed errore per il filosofo. Dal lato poi filosofico Averroè basa l'armonia tra fede e scienza nell'identità, in virtù dell'intelletto universale per tutti, ossia del suo monopsichismo, per cui da S. Tommaso è chiamato « non tam peripateticus, quam peripateticae philosophiae depravator » (*De unitate intellectus*). E per questa via è chiaro che il Commentatore distrugge la distinzione dei due ordini; S. Tommaso invece segue la dottrina perenne e tradizionale, della loro distinzione e della loro analogia, anzi la perfezione, l'uno basando sull'autorità di Dio rivelante, l'altro sul lume di ragione e l'astrazione dal sensibile, nell'unità del composto umano. (Cfr. G. M MANSER, *Das Verhaltnis von Glaube und Wissen bei Averroes*, Paderborn, 1911: presso la *Ciencia tomista*, Marzo-Agosto, 1911, p. 47-56. Artic.: *Per los mundos del Tomismo*, del P. GETINO, O. P.

(1) L'opera capitale di SIGIERI, il « *De anima intellectiva* », fu quella che ispirò direttamente a Tommaso il « *De unitate intellectus* » (*Chartular. Univ. Paris.* Ediz. cit. I, 487) scritta tra il 1269-1272. In un manoscritto riferito dal Dott. M. GRABMANN, esistente in Monaco di Baviera; il « *De unitate intellectus* » ha per titolo: « *Tractatus S. Thome contra Mag. Sogerum de unitate intellectus* ». L'opera di Sigeri fu recentemente pubblicata, con un erudito studio, dal P. MANDONNET, O. P. nell'edizione da noi citata. Del resto, le cosidette « petiae » del *Chartularium Universitatis Parisiensis*, edite dal DENIFLE e CHATELAIN, hanno sufficientemente dimostrato come gli avversari principali del Santo Dottore fossero gli Averroisti e già il suo discepolo e biografo GIOVANNI DE TOCCO avea messo al primo posto l'Averroismo fra gli errori confutati dall'Angelico (*Acta SS.* Martii, Tom. I pag. 654 ediz. Palmè 1865).

Digitized by Google

igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria » (1). Principio questo dove è lucidissimamente esposto in sintesi, la ragione metafisica e formale di tutto il lavoro apologetico, il quale appunto consiste nel rendere credibile, di fronte agli avversari ed agli ignoranti, quanto è stato da Dio rivelato e trascende le forze dell'umana ragione, mostrandone l'accordo e l'armonia, per questo appunto, che verità a verità non può opporsi.

Laonde, in mezzo all'affogare degli errori contro la fede, serpeggianti a' suoi giorni, in nome stesso della ragione Aristotelica, mentre forse altri avrebbe pensato a dare l'ostracismo ad Aristotele, Tommaso vuol farlo suo, e con un buon senso di prudente modernità, pel suo tempo, toglie esso di mano all'avversario l'arma e dà incarico al suo confratello, Guglielmo di Moerbeke, perchè gli fornisca delle buone traduzioni dello stagirita; riconduce così a Dio la scienza secondo il monito dell'Apostolo: *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium fidei* (I. Cor. 10), e fa si che coloro stessi i quali ponevano il Filosofo in contraddizione con la teologia, divenuto, questi, per Tommaso, teologo, lo avessero a temere. Quindi non solo ragioni di contenuto filosofico e di bontà indiscutibile del metodo scientifico, ma molto più storiche, avuto riguardo al genere degli avversari, gli arabi, i maomettani, che ha di fronte (2) fanno si che Tommaso a scopo apologetico,

---

(1) Il Concilio Vaticano canonizzando la dottrina cattolica così esposta dal Dottore Universale, insegnava, conforme al Lateranense V, nel cap. 4 *De fide et ratione*: « Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare se ipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere ». Quindi Tommaso con solidità e freschezza di criterio, da valere in ogni tempo e per ogni sorta di avversari, insegnava che: « Quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis, per se notis, non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles, vel sophisticae, et sic ad ea solvenda locus relinquitur » (C. G. I, c. 7). Quanta è la sicurezza di quella grande anima, non solo nella divina rivelazione, ma eziandio nella oggettività della conoscenza!

(2) Gli arabi maomettani furono gli avversari principali del suo tempo, e da questi certamente il lavoro apologetico di Tommaso prese le mosse, come apparisce chiaramente dal suo Proemio al *Contra Gentiles*, specialmente nel cap. 6, ma la sua attività ha

Digitized by Google

utilizzi come prezioso istromento da lavoro, sulle orme del suo grande maestro Alberto, invece del platonismo o neo-platonismo, l'aristotelismo e ne faccia tesoro, pur non ricusando totalmente quello, come apparisce nella dottrina delle idee esemplari in Dio ed in altre, armonizzando così il Peripato con l'Accademia, per quanto ne apprendeva attraverso il grande Agostino.

L'apologetica è patrimonio specialmente della teologa scolastica, presentando essa un carattere eminentemente tale, dato dalla *fides quaerens intellectum* dell'illustre suo precursore Anselmo. Giustificare presso gli infedeli la ragionevolezza del crvedere, l'atto di fede per i motivi di credibilità « *Illis rationabiliter ostendendum est quam irrationabiliter nos contemnunt.* (S. Anselm. *Epistol.* l. II, *ep.* 41); questa è la concezione classica dell'apologetica, come è formulata dalla scuola. Però, S. Tommaso la completa svolgendo la condizione di Anselmo, secondo il triplice ufficio della filosofia rispetto alla scienza sacra e: 1° « *Ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei* ». Dimostrare i presupposti, 2° « *Ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei* ». Spiegare con comparazioni desunte dall'analogia. 3° *Ad resistendum his quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo ea esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria* » (*Super Boet. de Trin* q. 2 a. 3) (1). Però, nel seguire questo indirizzo, si può tenere un doppio metodo: o solo l'esposizione oggettiva, serena, della ragionevolezza del dogma, e qui è proprio mostrare l'accordo della ragione con la fede: o eziandio l'attacco diretto, contenzioso con l'avversario, quel che dicesi la polemica con la

---

scopo universale, perchè: « Propositum, dice, nostrae intentionis est, veritatem quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo, manifestare, errores eliminando contrarios ». (C. G., L. I., c. 2). Però, senza premettere un sillabo di errori da combattere; giacchè: « contra singulorum errores difficile est procedere,... quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega, ut ex his quae dicunt, possimus rationes assumere ad eorum errores destituendos ». Abbraccia quindi con la lucidezza della sua mente tutto il vero, sia naturale che soprannaturale, e come faro luminoso, alto lo solleva « *in caliginoso loco* » affinchè la stessa posizione della verità diradi le tenebre di ogni errore.

(1) In un altro lavoro apologetico dell'Aquinate che ha per titolo: « *De rationibus fidei contra Graecos, Armenos et Saracenos* » svolge il S. D. lo stesso criterio così: « In disputationibus contra infideles de articulis fidei, non ad hoc conari debes ut fidem rationibus necessariis probes. Hoc enim sublimitati fidei derogaret,

Digitized by Google

quale si respingono gli assalti in modo che vengano a trasparire atteggiamenti, o stati d'animo personali dell'apologista, diretti all'avversario stesso. Quel che emerge e risplende nell'opera di Tommaso è il primo metodo: l'altro vi trapela rarissimo e quasi mai. Così va notato appena, che nel primo *Contra Gentiles*, cap. 17, dimostrando che Dio non è la materia prima, contro il panteismo materialista di David da Dinant; così si esprima: « In hoc *insania* Davidis de Dinando confunditur »: come pure dello stesso, ripete nella *Summa Th.* « qui *stultissime* posuit Deum esse materiam primam » ed un attacco personale un po' vivace, si legge nel citato opuscolo *De unitate intellectus;* dove concludendo contro gli Averroisti, li sfida ad uscir fuori, se hanno buone ragioni da vendere, piuttosto che starsene nell'ombra o parlarne ai ragazzi: « Si quis gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec quae scripsimus, aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris, qui nesciunt de causis arduis indicare, sed contra hoc scriptum scribat, si audet... » Dove apparisce chiaro la psicologia di una lotta animata, corpo a corpo.

Or indicato qual è il metodo radioso dell'apologetica tomistica, vediamo come esso s'impernia tutto nell'enunciato principio che verità a verità non si oppone. Tommaso fa di questo principio la chiave di volta di tutto il suo edificio ed in esso si risolve tutta la sintesi teologica del grande pensatore e dello strenuo difensore della verità. Ed ecco, direm così, il grande panorama del suo pensiero, a questo riguardo, come emerge da tutta l'opera di lui: Sebbene duplice sia l'ordine di verità rispetto al creato intelletto, tenuto conto della potenza recettiva di esso; altro essendo l'ordine commensurato alla sua facoltà naturale, in relazione all'oggetto proprio, ed altro quello che supera la facoltà medesima; tuttavia una e semplicissima è la verità in sè stessa, cioè in Dio. « *Una et simplex veritas* » (C. G. I, 9). La verità « *Adaequatio intellectus et rei* », primamente deve intendersi rapporto all'intelletto divino: sic-

---

cuius veritatis non solum humanas mentes, sed etiam angelorum excedit, a nobis autem creduntur quasi ab ipso Deo revelata. Quia tamen quod a summa veritate procedit, falsum esse non potest, nec necessaria ratione impugnari valet quod falsum non est, fides nostra necessariis rationibus (ossia con argomenti dimostrativi intrinseci *de quidditate rei revelatae*) sicuti probari non potest, quia humanam mentem excedit: ita improbari necessaria ratione non potest, propter sui veritatem » (Opusc. cit. c. 2).

Digitized by Google

chè ogni realtà è vera perchè adegua il suo intelletto, le idee esemplari di lui che adeguano perfettamente la sua semplicissima essenza. Ora, tanto la vita intima di Dio in se stessa, l'Ente soprannaturale in sè ed oggettivo, Dio Trino ed Uno, mistero assolutamente nascosto alla creazione, e solo conosciuto per fede; quanto Dio atto puro, creatore, manifestato « *per ea quae facta sunt* », è la somma realtà identica al divino intelletto; « *Nam esse suum non solum est conforme divino intellectui, sed est ipsum suum intelligere* » (I P. q. 16, a. 5): quindi verità prima e sostanziale. Così pure va pensata la vita intima dello stesso Dio, se si considera fuori di sè, manifestata nella Incarnazione del Verbo e participata per grazia mediante la giustificazione, la deificazione, il *consortium divinae naturae*, la divina figliolanza, il lume della fede, le virtù, i ni, i Sacramenti; vita manifestata poi svelatamente nella visione intuitiva mercè il lume di gloria; ciò che nell'insieme costituisce tutta la economia della vita soprannaturale nella creatura intelligente elevata, e supera l'esigenza di ogni natura creata e creabile. Disegno di Dio che eleva, santifica, redime, glorifica la sua creatura. Come sono parimente verit6, in quanto adeguano lo stesso divino intelletto, il lume di ragione e tutti i divini effetti posti in natura da Dio causa universalissima dell'essere. Or dunque, sebbene sia duplice l'ordine di verità e più veri rispetto al creato intelletto, perchè potenza limitata, in relazione alla sua virtù attiva, che non è l'atto puro, ma l'atto ricevuto in essenziale potenza, ed a questa necessariamente legato; mai però può esservi contraddizione tra l'uno e l'altro ordine, essendo raggi che discendono egualmente dall'una e semplicissima verità, raggi corrispondenti alla divina mente, identica alla divina realtà, giacchè in Dio « *intelligere est esse* ». Porre dunque a contrasto le due verità nel senso Averroistico, è negare Dio creatore e Dio rivelatore, ma l'uno è evidente alla ragione, perchè dove è limitazione e contingenza di essere, si esige necessariamente la causalità d'un assoluto, di un necessario: l'altro poi, cioè il fatto della divina rivelazione è sufficientemente dimostrato dai contrassegni o divini suggelli che quel fatto accompagnano, i miracoli cioè e le profezie, le quali cose nel loro complesso, se non possono rendere intrinsecamente evidente l'oggetto rivelato perchè « *Fides est argumentum non apparentium* » (Hebr. 11) rendono evidente la sua credibilità, giacchè, insegna Tommaso: « Ea

Digitized by Google

quae subsunt fidei sub communi ratione credibilis, sic sunt visa ab eo qui credit: non enim crederet, nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi » (2.2ae *q.* 1, *a.* 4, *ad* 2m) (1).

Questa è la sintesi tomistica che da la formola e la ragione oggettiva del senso apologetico. Presenta, Tommaso, quasi direi l'ipostasi del pensiero avente in sè le due verità di ragione e di fede, senza fonderle e senza confonderle, ad analogia del Verbo incarnato in cui la natura umana e la divina sostanzialmente unite e realmente distinte, sussistono nell'ipostasi del Verbo, « lux vera », senza confondersi. — Così posti i due veri in ben proporzionata continuità, fa vedere i rapporti della ragione colla fede e la loro armonia che emerge dal suo stesso metodo.

Ed invero, nella *Summa contra Gentiles*, perchè « naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit » (IV, c. 1), nell'ultimo libro nel quale si tratta dei misteri propriamente detti, cioè della vita intima della divinità, Dio Trino, Incarnato, e della stessa vita communicata nei Sacramenti e nella gloria, verità tutte che superano la naturale capacità della ragione, parte l'Aquinate dalla dottrina rivelata, contenuta nei documenti della fede, assunti a guisa di premesse, come pure nella *Summa teologica*, per poi concludere con la *scentia fidei* ossia con la teologica ragione e le analogie desunte dalla creazione. Nei primi tre libri però, dove la maggior parte delle verità sono di quelle che si possono anche dalla ragione conoscere, od anche se rivelate soltanto, hanno maggiori analogie con la verità naturali, suppone l'Angeli-

---

(1) « Divinae sapientiae secreta, ipsa divina Sapientia quae omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare... dum ad confirmandum ea quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit, quae totius naturae superant facultatem » (C. G. 1, c. 6); cioè i miracoli e le profezie, e specialmente la mirabile conversione del mondo al Cristianesimo, ciò che, dice, sarebbe « omnibus signis mirabilius » se operata senza miracoli: conforme a quanto avea detto AGOSTINO nel suo famoso dilemma (De Civit. Dei, l. XXII, c. 5), tradotto poi dal grande ALIGHIERI in quella stupenda terzina:

« Se 'l mondo si rivolse al cristianesmo,
diss'io, sanza miracoli, quest'uno
è tal, che li altri non sono il centesmo ».
(Par. XXIV, 106-108).

Digitized by Google

co il fatto e la dottrina della rivelazione, come direttiva, senza però farne una esplicita premessa o dichiarato punto di partenza, ma vuole che alla verità rivelata si giunga come punto di arrivo, a cui intende condurre l'avversario con ragionamenti ed insinuazioni persuasive del vero, desunte dalla metafisica o della scienza dell'anima, perchè si vegga poi, come in un ritorno del pensiero, l'accordo e l'armonia dei due ordini, ed a questo scopo ordinariamente allega l'autorità della Sacra Scrittura in fine del capitolo e non nel principio.

Nè un tal metodo è da confondersi con la moderna teoria dell'*azione* o dell'*immanenza* che si tiene piuttosto dalla parte del sentimento o del volontarismo e sa di agnosticismo; giacchè il metodo di Tommaso quando dalla ragione vuole andare alla fede, ha per presupposti e basi la dimostrazione oggettiva fatta all'intelletto di verità naturali ben definite, quali, l'esistenza di Dio, la sua provvidenza, l'immortalità dello spirito: nè vuole che si vada al soprannaturale per la legge che dicono dei bisogni, o delle esigenze naturali, ma solo per la grazia ricevuta nella passiva capacità o non ripugnanza, associata ad una massima convenienza (Cfr. Encyclica *Pascendi;* Denzinger 2103).

E qui cade in acconcio meglio ancora determinare come le basi scientifiche adottate da Tommaso per l'apologetica, tutte s'inquadrano nella sintesi della sua filosofia. Quando Tommaso a combattere l'aristotelismo averroistico si mise sul terreno degli avversari, ponendosi a seguire fedelmente lo Stagirita, la ruppe con l'antica scolastica della pluralità delle forme, della materia spirituale negli angeli e nelle anime, dell'identità dell'anima con le sue facoltà; scolastica detta da alcuni, non sappiamo con quanta esattezza, *agostinismo* (1); l'epurava da elementi eterogenei che potevano dar onta agli oppositori, ponendo prima d'ogni altro a base la dottrina dell'atto e della potenza in tutta la sua precisione. Questa pervade tutto il suo sistema filosofico-teologico: da questa con

(1) Sebbene in altra occasione, scrivendo su questa stessa Rivista, intorno la filosofia di S. Bonaventura, ci esprimemmo in modo da sembrare che si accettasse da noi l'appellativo di *Agostinismo* per indicare quel periodo dell'antica scolastica che precedette l'*aristotelismo tomistico*, ci piace a questo proposito dichiarare che se accettammo la voce per fissare un periodo, non già il contenuto per aderire ad una idea, ma sentiamo piuttosto col DE WULF, che « l'appellativo di *agostinismo* usurpa a torto i diritti

Digitized by Google

l'assoluto principio che a *Nullus actus invenitur finiri nisi per potentiam quae est eius receptiva* ». (*Compend. Theol.* c. 16), fa derivare la distinzione dell'essenza dall'essere, su cui si basa la intrinseca limitazione del finito rapporto all'infinita perfezione dell'atto puro, la distinzione reale dell'anima dalle sue potenze, degli accidenti dalla sostanza; e dall'atto e potenza pone in sodo la sincera dottrina della materia prima e della forma sostanziale unica nel composto naturale dei corpi. Principî che hanno larghissima applicazione per la sua apologetica trattazione di Dio, dell'Incarnazione, delle virtù infuse, della grazia, dei Sacramenti, dell'unità sostanziale nell'umano composto. Ma quella che ne deriva come caposaldo di tutte e che si attaglia precisamente con la dottrina peripatetica dell'atto e della potenza è la *potentia obedientiae*, vera gemma agostiniana incastonata nella cintura del difensore della fede: « In anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur *duplex potentia passiva*: una quidem per comparationem ad agens naturale, alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale, et haec consuevit vocavi *potentia obedientiae in creatura* » (P. III, q. 11, a. 1). Fissa così Tommaso con il concetto aristotelico della *potenza passiva* « *Principium transmutationis ab alio prout est aliud* (Metaph. lib. IX [al. VIII] c. 2», n. 3) la dottrina patristica della passiva capacità e non ripugnanza in natura al soprannaturale (1). Questa intima e trascendentale potenza è u-

---

di un gran nome e di un gran sistema ben fissato nella storia » quindi preferiamo dire « l'antica scolastica » o « sistemi pretomistici » o prearistotelici; tanto più che nel così detto *agostinismo* vi sono delle deformazioni della mente del grande Agostino miste a teorie arabe e giudaiche, o falsamente ad Agostino attribuite e modellate sul « *De mirabilibus sacrae Scripturae* » opera falsamente attribuita all'Ipponese; mentre molte genuine e sublimi dottrine agostiniane furono dall'Aquinate innestate nella sua scuola, come quella dell'*esemplarismo* o delle *rationes aeternae*, della *potentia obedientiae* ed altre.

(1) S. Agostino parlando nel suo « *De genesi ad litteram* » (L. IX, c. 17) delle leggi da Dio stabilite nella natura pel corso *ordinario* delle cose, parla ebiandio dell'ordine di provvidenza *straordinaria* così: « Super motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud quam eorum quasi seminales rationes habent... dedit quidem naturis quas creavit ut ex eis et haec fieri possent... Veruntamen *alio modo dedit, ut non hoc haberent in motu naturali* (potenza attiva),

Digitized by Google

na passività ontologica, di tutto l'essere creato non distinta da esso e però *naturale*, prima di venire ridotta all'atto soprannaturale, ma che solo prende denominazione di soprannaturale per la connotazione dell'agente e dell'atto che supera le forze attive della natura. (Ferrar. C. G. L. III, c. 156). Per essa la creatura universa è in uno stato di perenne *recettività*, di continua aspettazione; tutta sottostà all'azione straordinaria di Dio, e l'essere intelligente, immagine di lui, è capace di venire da Esso elevato allo stesso ordine divino, con i doni della grazia e con il lume della gloria. « Naturaliter anima est gratiae capax, eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam (1-2æ, q. 113, a. 10).

E questa ontologica passività a ricevere l'azione soprannaturale di Dio, specialmente nell'anima e nelle sue facoltà, appunto come immagine di Dio, è chiarita per Tommaso da parte dell'oggetto adeguato dell'intelletto e della volontà; da cui fa ancora meglio vedere l'armonia dei due ordini e delle due verità. A dimostrare in fatti credibile la sublime destinazione della creatura intelligente al fine soprannaturale che è la visione intuitiva di Dio, argomenta dall'oggetto adeguato così: « Sola creatura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum: quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale sed solum ad aliquid particulare... *Natura autem rationalis in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium.* Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali perfectione divinae veritatis... unde ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione » (2.2æ, q. a. 3). Dunque l'anima è immediatamente ordinata a Dio, al contrario di quanto pensavano gli arabi, che cioè fosse immediatamente ordinata alle sostanze separate; e questo perchè l'intelletto *possibile* si trova in *potentia obedientiae* passiva a ricevere il lume della fede e quello della gloria, essendo il suo oggetto adeguato l'essere in se; e Dio nella sua intima ra-

---

sed in eo quo ita creata essent ut eorum natura voluntati potentiori amplius subiaceret (potenza passiva *obedientiae*)... Habet ergo Deus in seipso *absconditas quorumdam factorum causas* (l'azione soprannaturale) *quas rebus conditis non inseruit... ibi est gratia* per quam salvi fiunt peccatores ».

Digitized by Google

gione di Essere primo, non eccede l'oggetto adeguato perchè è il primo e supremo analogato contenuto nell'ampiezza dell'analogo comune, (1) sebbene sorpassi l'oggetto proprio che è l'essenza delle cose sensibili, o il divino riflesso nella essenza stessa dei sensibili. — Da che ne consegue pure che essendo l'ente e il vero identici, « *ens et verum convertuntur* » l'accordo delle due verità avviene perchè sono analoghe; come pure sono distinte perchè non univoche; nè fra di loro opposte, come volevano gli averroisti, perchè non equivoche.

Insistendo poi sull'intima ragione dell'oggetto adeguato insegna Tommaso, che l'Essere divino essendo il primo intelligibile non è qualche cosa di estraneo all'intelletto, come potrebbe essere il suono riguardo alla vista o lo spirituale riguardo al senso, quindi non è ripugnante vederlo; per poi concludere, che data però la soprannaturalità dell'oggetto e la sproporzione di esso riguardo alle forze attive della natura, a vederlo intuitivamente è necessario il lume della gloria. « Divina substantia non sic est extra facultatem creati intellectus quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu vel substantia immaterialis a sensu, nam ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium; sed est extra facultatem intellectus creati, sicut excedens virtutem eius, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensuum... Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine, ad hoc quod divinam essentiam videre possit » (C. G. L. III, c. 54) (2). Quanta luce in queste parole dell'angelico! Si vede la profondissima ragione della possibilità dell'ordine soprannaturale dal naturale atteggiamento di quella che dicemmo *ontologica passività* dell'intelletto rispetto al divino in sè, che è Dio intuitivamente veduto, misura, fastigio e coronamento di quell'ordine eminentissimo.

---

(1) « Si aliqua potentia (così l'Aquinate) secundum propriam rationem, ordinatur ad aliquod obiectum, secundum communem rationem obiecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitatem particularium differentiarum; sicut potentia visiva quae respicit suum obiectum secundum rationem colorati, non diversificatur secundum rationem albi et nigri » (I P., q. 79, a. 7).

(2) Un illustre teologo contemporaneo conforme alla dottrina dell'Aquinate, così si esprime: « Finis supernaturalis et finis naturalis, *non sunt fines disparati*, et non differunt sicut duo opposita, sed solum sicut quod excedit et quod exceditur » (Card. L. Billot, *De Gratia*, pag. 56; 1912).

Digitized by Google

E qui giova da ultimo considerare come appunto rispetto a quella beata visione, larghissima applicazione ricevano da Tommaso cotesti principî, a scopo apologetico. — A confutare in modo particolare l'arabo Avempace (1138), il greco Alessandro di Afrodisia (200) e più specialmente Averroe il quale con il suo monopsichismo poneva la suprema felicità dell'uomo nella contemplazione di una sostanza separata che non era Dio; l'Aquinate dimostra che in ogni intelletto come tale, cioè potenza immateriale il cui oggetto adeguato è l'ente, l'intelligibile; per lo svolgimento della vita intellettiva, e per la naturale direzione al bene perfetto, cui ognuno confusamente apprende, ne nasce il desiderio di veder l'intelligibile primo, la divina sostanza in se stsesa — in quanto prima causa e fondamento oggettivo del vero e del bene in se — con appetito non di esigenza, ma di capacità; nè si quieta finchè non abbia raggiunta cotesta visione « *Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane* » (III C. G., c. 57, 3): Dottrina da Tommaso splendidamente svolta nella *Summa contra Gentiles*, L. III, cc. 25, 50, 51; nella *Summa Teologica*, I, q. XII, a. 1; I, 2ae, q. III. a. 8; nel *De Veritate*, q. VIII, a. 1, e nel *Compendium Theologiae* c. 104 — Or dunque, un tale appetito che con le pure forze di natura rimane inefficace e senza adempimento, non può essere, secondo il S. Dottore, che un indice di quella *potentia obedientiae* la quale per natura è anche atto vitale che si esplica al concetto oggettivo della felicità assoluta, ed alla conoscenza dei creati effetti. Desiderio che conferma la possibilità — non ripugnanza, non contraddizione — alla visione intuitiva, anzi massima convenienza a quella ed a tutta l'economia dell'ordine soprannaturale, che da quella, come da supremo oggetto terminante, si specifica (1).

Adunque, dal fin qui detto è chiarissimo, come per Tommaso apologista, mentre si limitano e ben si definiscono i campi dei due ordini, si manifestano le loro relazioni di analogia in una quasi continuità delle due conoscenze, delle due

---

(1) Cfr.: GARRIGOU LAGRANGE, O. P., *De Revelatione*, Vol. I, Ediz. 2ª, pag. 384-398, Romae, 1921 e I. SESTILI, *De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam*, Neapoli-Romae, 1896.

Digitized by Google

verità di ragione e di fede, di natura e di grazia rispetto alla stessa divina realtà. Ordini e conoscenze che rimanendo distinti e senza confondersi, mostrano la soave disposizione del presente ordine storico della divina provvidenza, nel quale senza urto e senza violenza dalla chiarezza della cognizione naturale, si passa alla illuminazione della fede e poi a quella della gloria, rimanendo invariato il primario, eminentissimo obbietto, senza che gli oggetti formali siano opposti nè disparati perchè « *gratia non destruit sed perficit naturam* » e « *Gloria est finis operationis ipsius naturae per gratiam adiutae* » (I P. q. 62, a. 3 ad 3; 1-2^{ae}, q. 62, a. 2).

Come pure è manifesto che se l'attività apologetica dell'Aquinate, tutta si inquadra negli altissimi e primi principî, del suo sistema filosofico e nelle direttive del suo insuperabile metodo; tutto poi vien moderato e diretto da quella grande sentenza informatrice sulla quale s'impernia l'intiero suo organismo scientifico: « *Cum Deus sit actus purus, omnia vero alia habeant aliquid de potentia admixtum, oportet quod Deus comparetur ad omnia sicut movens ad motum et activum ad id quod est in potentia* » (C. G. III, c. 100,1).

Unito inoltre al sapere filosofico teologico, va ammirato in Tommaso quel suo buon senso, quel criterio fine, oggettivo, ognora calmo, imparziale, lontano da sistematiche esclusioni, disposto ad accettare tutto il vero, approvare tutto il buono a fine di difendere il dogma, da che vanno tratti utilissimi indirizzi, per l'apologetica.

Dopo avere di fatto l'Angelico nei capi 3-8 del 1° libro *Contra Gentiles* esposto in sintesi i grandi principî di quanto oggi trovasi nei più diffusi volumi *De vera religione* riguardo ai motivi di credibilità, specialmente i miracoli e le profezie; contrasegni divini, i quali non hanno le sette contrarie, come quella di Maometto; insegna che l'unico modo di convincere l'avversario intorno le verità rivelate, è l'autorità delle sacre Scritture, confermata dai miracoli. Per chi poi non ammetta queste, si deve ricorrere per quanto si può alla ragione. Però di più si badi, aggiunge prudentemente: « Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos; quia ipsa rationum insufficientia, eos magis in suo errore confirmaret, dum

Digitized by Google

aestimarent nos propter tam debiles rationes, veritati fidei consentire ». (C. G. ibid., c. 9). E questo specialmente riguarda gli argomenti che si arrecano a chiarire quelle verità rivelate le quali superano totalmente la ragione, ne si possono conoscere che per rivelazione, come Dio Trino, Incarnato, etc.

E ad un tal proposito è bene osservare che l'Aquinate nel c. 11 del quarto libro *Contra Gentiles*, onde chiarire l'altissimo mistero della vita intima di Dio, si fa a ricercare « Quomodo sit accipienda generatio in divinis », e posto il principio, che: « Secundum diversitatem maturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis est intimum »; scrive un lungo articolo che è una delle pagine più profonde che mente umana abbia pensate sul mistero della generazione eterna del Verbo. Percorre con veduta sintetica, la cui elegante bellezza mai si finirebbe di gustare, tutta la scala degli esseri nel loro principio emanativo, per risalire fino alla divinità; ma non per questo vuole Tommaso che l'ineffabile mistero si possa dimostrare con la ragione, come opinarono alcuni semirazionalisti, ma solo intende mostrare l'armonia ammirabile di esso con le verità che il nostro intelletto, immagine analogica di Dio, può discoprire; ed appunto da ciò, trattando lo stesso argomento, nella *Summa Theologica*, conclude che: « Similitudo intellectus nostri, non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc, quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis ». (Q. 32, a. 1).

E' noto come l'Averroismo contro cui combatte più distintamente Tommaso, insegnasse conforme al suo dottore, Averroe, e ad Aristotele l'eternità del movimento e del mondo. Ora Tommaso, che, a scopo di apologetica, aveva accettata l'arma avversaria, Aristotele, da lui in certo modo cristianizzato, deve usare di grande prudenza, e contrario come egli era a sistematiche esclusioni e per carattere disposto ad accettare tutto il vero; di fronte alla verità di fede che insegna di fatto la creazione temporanea del mondo ed agli avversari che ne asserivano l'eternità assieme al principio delle due verità contraddittorie; tiene la via media. Interpreta benignamente i detti del Filosofo dicendo che l'eternità del mondo fu da questo insegnata non con ragioni da lui tenute per dimostrative ma dialettiche o probabili (II Sent., Dist. I, q. 1, a. 5 [1254-1256] I, q. 46, a. 1); vagliati poi nel *Contra Gentiles* (1258-1260) gli

Digitized by Google

argomenti pro e contro, argomenta che quelli addotti di pura ragione per l'eternità non concludono necessariamente (L. II, c. 32). Come pure non concludono necessariamente quelli addotti per la sua temporaneità contro l'eternità (L. II, c. 38), e ne deduce che dunque non si può dimosrare l'assoluta impossibilità d'una creazione eterna. Questo anche insegna nel famoso opuscolo: « De aeternitate *mundi adversus murmurantes* (1270) — quelli dell'antica scolastica pretomistica. — Ma quel che interessa si è il grave monito che egli vuol ricavare dal dibattito, dicendo: « Has autem rationes — quelle stesse dei *murmurantes*, addotte contro la eternità — quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, *sufficit tangere solum, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta et non potius in solidissima Dei doctrina* (C. G. ibid. c. 38). E nella *Summa theologica* scritta in età ancor più matura (1267), lo stesso dice: « Mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile... Et hoc *utile est ut consideretur, ne forte aliquis quod fidei est demonstrare praesumens, rationis non necessarias inducat, quae praebent materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quae fidei sunt* » (I. P. q. 46, a. 2). Il grande filosofo che piega la sua fronte alla fede dicendo: « *Habemus firmiorem propheticum sermonem* (II Petr. I, 19) e traccia agli apologisti una via sicura a seguire.

Fedele sempre l'Angelico al posto di difesa preso nel campo della lotta severa ed illuminata, segue le orme di Aristotele e nello stupendo capitolo 13, *Contra Gentiles* dimostra che « Dio è » con argomenti tratti dallo Stagirita e specialmente dal suo assioma « *Omnes quod movetur ab alio movetur* ». Capitolo così denso di Aristotelismo che può dirsi racchiudere in compendio più volumi del Filosofo. Ora il S. Dottore si propone contro, come prima difficoltà, che gli argomenti addotti procedono « *ex suppositione aeternitatis motus, quod apud catholicos supponitur esse falsum* » e risponde che « *via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita minus videtur manifestum quod Deus sit* » (1); ma appunto per questo l'argomento ha valore « a

(1) Si noti che questa è la vera lezione e non l'altra della « novitatis mundi » ritenuta in molti esemplari a stampa ed in qualche codice corrotto: come hanno sufficientemente dimostrato

Digitized by Google

minori ad majus » come spiega nella lect. 1ª in VIII Physic., dove ripetendo le stesse parole aggiunge: « si enim mundo et motu exsistente sempiterno, necesse est ponere unum primum principium, multo magis sempiternitate eorum sublata ». Ma si noti la prudenza e la destrezza del S. Dott. Prudenza nel porsi sul terreno dell'avversario, ed accettare la sua posizione senza combatterla, tanto più che questa dinanzi la ragione aveva valore dialettico ed era una pura ipotesi, come eziandio l'altra: quindi, destrezza, perchè in tal modo l'argomento ha tutta la forza probativa tanto nella prima che nella seconda ipotesi (la quale seconda è anche tesi in senso cattolico), da poter concludere egualmente per la tesi principale della divina esistenza.

S. Tommaso, adunque, mente poderosa ed equilibrata, anima dolce, soave, consentendo all'indole dei tempi quanto si poteva, rinunzia alla polemica vivace e mette il suo principale sforzo a stabilire la calma che viene dalla verità. Agostino, Giovanni Damasceno ed Anselmo d'Aosta aveano certamente date le grandi linee per l'accordo della fede con la ragione, prima ancora di Tommaso; ma nessuno di questi grandi aveva data la formola completa, ove gli elementi si combinassero con proporzioni esatte e si unissero senza nulla sacrificare dei proprî diritti reciproci: perchè egli per il primo si è trovato a fronteggiare il grande errore nettamente formulato delle due verità contradditorie ed ha saputo contro quello inquadrare il contenuto dogmatico nel rigore della precisione aristotelica. Nelle sue dimostrazioni ogni argomento è proporzionato ed ha il suo valore non solamente intrinseco, ma relativo all'avversario che tiene a fronte. Le basi razionali della fede son ben determinate con esattezza. La distinzione e l'a-

---

i dotti editori del *Contra Gentiles* nella critica ediz. Leonina (1917) pag. XXXVII, 61.

Il senso a prima vista più ovvio e meno profondo, si prestava all'errore, e vi cadde lo stesso grande Commentatore del *Contra Gentiles*, FRANCESSCO DE SILVESTRIS: ma l'argomento critico decisivo è il ritrovarsi nel Commentario del S. D. al libro VIII de' Fisici di Aristotele, l. cit., queste parole che riferiamo per intero: « Ad probandum unum principium utitur (Aristoteles) aeternitate motus. Haec enim via probandi primum principium esse, est efficacissima, cui resisti non potest. Si enim mundo et motu exsistente sempiterno necesse est ponere unum primum principium, multo magis sempiternitate eorum sublata quia manifestum est quod omne novum indiget aliquo principio innovante ».

Digitized by Google

nalogia dei due ordini, il naturale ed il soprannaturale, sono poste in sodo. Egli fissa dunque l'accordo degli elementi rivelati con i razionali, accordo che scioglie ancora il grande problema della vita interiore dello spirito, e non sarebbe difficile dimostrare come la rottura dell'equilibrio sempre è avvenuta dall'abbandono della via tracciata da Tommaso. Fuori dei limiti da lui ben stabiliti e del suo giusto mezzo non si sfugge dal razionalismo di sinistra o dal fideismo e dogmatismo morale di destra. La formola l'Aquinate l'ha data nella sua apologetica e la Chiesa non ha mai rifiutata a lui la gloria dovuta all'apologista insigne; da Urbano IV, che nel 1263 a lui dà incarico di scrivere « *Contra errores Graecorum* » a Gregorio X che nel 1274 lo chiama al Concilio II di Lione ordinandogli di portar seco quel trattato (1); dal Concilio di Trento a quello del Vaticano; da S. Pio V che lo dichiara Dottore al grande Leone XIII con l'Enciclica « *Aeterni Patris* »; dal buono e mite Pio X con l'Enciclica « *Pascendi* » al regnante Pontefice Pio XI che nell'ammirabile Enciclica « *Studiorum ducem* » testè ce lo additava Maestro che illumina con la scienza, infiamma con la virtù.

Il monumento insigne eretto dalla apologetica di Tommaso è simile ad un magnifico tempio dove ragione e fede si armonizzano stupendamente in un tutto architettonico e ne formano come il pronao ed il santuario.

Rifulge nel mezzo il sole radiante dal suo petto, che in sè accoglie la luce del Verbo, e questa luce emanano gli articoli ed i capitoli delle due Somme, da Giovanni XXII, che lo canonizzò, detti altrettanti miracoli: « *Tot fecerat miracula quot scripserat articulos* (2). E veramente luce vivissima vibra dai suoi scritti. E' luce calda di verità che trionfa nella causa della fede cattolica, verità del pensatore, luce del Santo.

---

(1) Cfr. HEFELE: *Hist. des Concil.* trad par LECLERCQ, Tom. VI, 1 p. c. 38, pag. 132; TIZZANI: Concil. Gener., vol. II, pag. 481.

(2) Così GIOVANNI XXII in un discorso tenuto il 14 luglio 1323 in preparazione alla Canonizzazione (BULLAR, ORD. PRAED, Tom. 2, pag. 163, Romae 1720). Nella Bolla poi, del 18 luglio: « Redemptionem », si legge: *Plurima opera non absque speciali Dei infusione perfecit* ».

Digitized by Google

Dott. ADRIANO BERNAREGGI
Professore di diritto ecclesiastico nell'Università cattolica del sacro Cuore

LA FILOSOFIA DEL DIRITTO INTERNAZIONALE IN S. TOMMASO

(LINEAMENTI DI UN DIRITTO INTERNAZIONALE CRISTIANO)

Le vicende internazionali dell'ultimo decennio hanno dimostrato chiaramente la mancanza di una solida e chiara coscienza giuridica internazionale.

Non che manchino le norme positive, consuetudinarie o pattuite, che dovrebbero regolare i vari generi di rapporti possibili fra gli stati: che anzi tali norme, sopratutto coi numerosi e voluminosi trattati di pace seguitisi dal 1919 ad oggi, potrebbero dirsi più che abbondanti. Ma ciò di cui si è constatata la deficienza si è quel fondamento di precise e rigide convinzioni senza le quali l'edificio delle consuetudini e delle convenzioni internazionali manca necessariamente di stabilità. Che valore può avere infatti un diritto internazionale che nel suo costituirsi non abbia altro limite che l'utile e il tornaconto, oppure la maggior forza di una delle parti, e che nel suo permanere non si faccia dipendere che dalla volontà libera di ciascuno dei contraenti, o meglio contendenti?

È appunto il sentito bisogno di una base più ferma negli odierni rapporti fra gli Stati, che ci fa volgere tanto più volentieri lo sguardo a quelle dottrine etiche, dalle quali le forti nazioni cristiane del medioevo hanno attinto le supreme norme del loro diritto internazionale (1). E quelle dottrine, che già furono proclamate superate dal pensiero moderno, ci ap-

(1) Di questo bisogno è indice il rifiorire di studî di diritto internazionale cristiano. In Germania dal 1918 il prof. G. J. Ebers ha iniziato presso l'Herder di Friburgo, per incarico di un « Comitato per il diritto internazionale cristiano » presieduto dal Mausbach, una colezione dal titolo *Völkerrecht*. Ottimi contributi ha portato anche il Cathrein, scpratutto con l'opuscolo *Grundlage des Völkerrechts*, apparso nei supplementi di *Stimmen der Zeit* (1918)

Digitized by Google

paiono, se le compariamo nella loro efficacia a procurare il tranquillo svolgersi delle umane attività, coi vari sistemi di etica sociale e di diritto razionale che il pensiero moderno stesso ha saputo creare, ben più veraci e vitali.

Il posto di S. Tommaso nella filosofia del d. i.

Non vorrei però che il titolo premesso a questo breve studio avesse a trarre in inganno, quasi che io supponga l'esistenza di un vero e perfetto sistema di diritto internazionale in S. Tomaso. Perchè noi possiamo forse anche spingerci sino a parlare di un sistema di filosofia del diritto di S. Tommaso, ma certo sarebbe assurdo e un vero anacronismo il pretendere di trovare nel maggiore dei filosofi cristiani un sistema filosofico relativo ad un diritto internazionale, che dalla sistemazione medievale delle scienze era pienamente ignorato.

Ma non solo esisteva un diritto internazionale nella sistemazione delle scienze, ma anche nelle realtà esso, al tempo del quale S. Tomaso veniva elaborando la sua meravigliosa sintesi del pensiero medievale, non esisteva che allo stato embrionale (1). Le condizioni storiche del Medio Evo non erano state propizie al suo svilupparsi.

Nella concezione imperialistica romana, per un diritto internazionale propriamente detto non v'era posto. L'uguaglianza giuridica delle nazioni non era ammessa; ma ogni nazione era destinata ad essere assoggettata a Roma. « Tu regere imperio populos, Romane, memento ». Ora un diritto internazionale che non sia tra pari è inconcepibile. Unica legge alla quale Roma poteva ritenersi obbligata, data la affermata supremazia, era la morale. Esisteva bensì nel diritto romano l'*jus gentium*, che può essere considerato come contenente in germe un diritto internazionale; ma nella realtà esso non era nel diritto romano che un surrogato del diritto civile ad uso

---

In Francia tratta specialmente di questi argomenti il p. YVES DE LA BRIÈRE, del quale si veda sopratutto lo studio: *Le droit international chrétien* negli *Annales de l'Institut de philosophie* di Lovanio, IV, 1920, pag. 482-529.

(1) L. OLIVI, *Di un concetto del diritto delle genti nel Medio Evo* in *Riv. internazionale di sc. sociali*, 1893, I, p. 567 ss. e II, p. 32 ss.

Digitized by Google

dei peregrini non soggetti alle leggi di Roma, e perciò un diritto giuridicamente inferiore allo stesso diritto civile.

Un diritto internazionale pubblico (l'*jus gentium* romano potrebbe al massimo considerarsi come l'equivalente del cosidetto diritto internazionale privato, collo stesso valore quasi che pei latini la *lex romana* nei regni barbarici) non passò pertanto dalla tradizione romana alla medioevale. E nemmeno esso potè formarsi nel primo medio evo, nè durante le invasioni dei barbari, che per unica legge avevano la conquista, nè più tardi per il frazionarsi eccessivo della sovranità. In questo periodo pertanto i rapporti fra Stati e popoli furono regolati più che da un diritto proprio speciale, dal diritto comune privato. Le stesse norme che valevano per i privati, — come: che i contratti sono da osservare, che la violenza ingiustificata è da condannare, — erano applicate alle Nazioni.

Ma poi, per il costituirsi della Cristianità come società di popoli, nel rinascere del diritto romano accolto come diritto comune, nell'ingentilirsi dei costumi per cui sotto l'influenza del cristianesimo nasce la cavalleria e le guerre sono moderate da uno spirito cavalleresco cristiano, come anche per l'autorità della Chiesa che coi suoi canoni reprime le ingiustizie e combatte la violenza, i rapporti fra le nazioni vengono ad essere viemmeglio regolati, in maggiore conformità colle speciali esigenze dei rapporti internazionali.

Così il seme del nuovo diritto germogliava ed i principî regolatori di esso si precisavano. In taluni punti anzi quello che sarà il futuro diritto internazionale si sviluppò sin da quell'epoca con rapidità e persino nei particolari, in modo da presentarcisi già in aspetto quasi definitivo.

Fu appunto in questo periodo dello svolgersi del diritto internazionale che apparve S. Tomaso, nell'opera del quale se vano sarebbe cercare il sistema completo e organico, pure non difettano, sopratutto nelle trattazioni di etica, di politica (come parte dell'etica) e di teologia pratica morale (parte ancora indivisa dalla teologia dogmatica ai tempi di S. Tomaso), quelle nozioni e quei principi generali che costituiscono il nocciuolo di ogni filosofia cristiana del diritto internazionale. Anzi noi troviamo presso lui già ampiamente sviluppate alcune questioni particolari, come il « *de bello* », e aggiungiamo pure, il « *de pace* », questioni entrambe che rientrano in pieno nell'ambito del diritto internazionale.

Digitized by Google

Si fu appunto attorno a queste due questioni particolari « *de bello* » e « *de pace* » (trattate già, per vero dire, anche prima di San Tommaso, sopratutto dai canonisti, come da Graziano nel *Decretum*, da nessuno tuttavia con tale organicità e da un punto di vista così logico, come da lui) che si venne poi sistemando, attraverso ai varii trattati « *de bello* », « *de represaliis* », o analoghi, dei giureconsulti (Bartolo, Giovanni da Legnano, Martino da Lodi, Pierino Belli, Baldassare d'Ayala, Alberico Gentili, ecc.) (1), ed ai commenti dei teologi spagnoli del cinquecento (sopratutto di Francesco da Vittoria e di Francesco Suarez) (2), che si giunse all'odierna scienza del diritto internazionale, della quale si indica generalmente come fondatore il Grozio, ma che in realtà era già, al momento della pubblicazione de « *De jure belli ac pacis* » (1625: si noti il titolo) del giureconsulto olandese, quasi per intero sistemata. Il Grozio stesso del resto mostra di ben conoscere le dottrine di S. Tommaso e di Suarez, alle quali spesso si appella.

Limitiamoci quindi a quello che in S. Tomaso vi è, in corrispondenza alle condizioni giuridiche e politiche del suo tempo, senza inutilmente sforzarci di cercare in lui quello che non c'è e non ci potrebbe essere. Quello che troveremo è già bastante del resto per comprendere la vastità e la profondità del pensiero del grande dottore e per avere le basi di un diritto internazionale cristiano (3).

(1) In genere per costoro vedi E. NYS, *Les origines du droit international*, Bruxelles, 1894 e VANDERPOL A., *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du M. A.*, Paris, 1911. Su Giovanni da Legnano vedi anche lo studio ultimo di E. NYS in *La Belgique judiciaire*, 1919, p. 738-748. Del suo *Tractatus de bello* una edizione critica a cura di JAMES LESLIE BRIERLEY fu pubblicata di recente dalla Clarendon Press. Anche per Martino de' Gazati da Lodi si veda la nota di L. FRATI in *Archivio storico lombardo*, 1919, p. 322 ss.

(2) V. BRANTS, *Un defenseur du droit des indigènes aux Colonies du XVI s.* (a proposito della *Relectio de Indis di Fr. Victoria*) *in Revue Générale*, 1912, A. VANDERPOL, *Le droit de guerre de Fr. de Victoria* e *Le traité de Indis de F. de Victoria*, in *L'Eglise et la guerre*, Paris, 1913; L. ROLLAND, *Le droit de guerre dans les écrits de Fr. Suarez* in *L'Eglise et la guerre*, e *Fr. Suarez* in *Les fondateurs du droit international*, Paris 1904; J. BARTHÉLEMY, *Fr. de Victoria* in *Les fondateurs*, ecc. Cfr. anche J. BITTREMIEUX, *Lessius et le droit de guerre*, Bruxelles, 1920.

(3) L'importanza di S. Tomaso nella filosofia del diritto è oramai indiscussa. Oltre al notissimo giudizio di R. v. JEHRING: *Der Zwech im Recht*, 1905, p. 125 s., il quale disse che non avrebbe

Digitized by Google

Le fonti del d. i. - 1° L' "jus gentium „

Problema fondamentale del diritto internazionale, che non può essere risolto con una pura esegesi dei trattati o una semplice determinazione della consistenza effettiva delle consuetudini, ma solamente rifacendosi ai principî razionali, sempre e necessariamente veri, è quello che riguarda la fonte dell'obbligatorietà delle norme che regolano i rapporti fra le nazioni. I moderni davanti a questo problema si trovano come smarriti. Non ammettendosi da loro un qualsiasi potere sovrano all'infuori e sopra dello Stato, e affermando essi lo Stato come generatore unico del diritto, costoro non sanno indicare come giuridicamente lo Stato possa essere vincolato nella sua attività da una consuetudine o da una convenzione. Il principio del diritto del più forte e della convenzione straccio di carta trova per tal modo in parecchi giuristi una piena legittimazione giuridica.

Ma queste conclusioni si rivelano tanto assurde socialmente, che, non fosse che per questo solo, si dovrebbe proclamare errato il principio dal quale sono sgorgate. L'esistenza di un vincolo obbligatorio anche per gli Stati deve dirsi pertanto indubbia.

Ma donde deriva questo vincolo? Occorre distinguere fra norme e norme. Vi hanno norme che sono obbligatorie anche senza nessuna convenzione, mentre altre lo sono in seguito ad una convenzione. Le prime S. Tommaso le dice appartenere all'*jus gentium*, mentre le altre si riducono all'*jus positivum*.

Incominciamo dalle prime. Che S. Tomaso riconosca l'esistenza di norme internazionali obbligatorie anche senza convenzione, risulta da molti luoghi (1). Come pure che queste norme egli le ritenga obbligatorie per *jus gentium*, si deduce, tanto da alcune sue affermazioni — sufficientemente precise,

---

scritto il suo importantissimo lavoro, se avesse prima conosciuto S. Tomaso, ne abbiamo uno recente di J. KÖHLER, *Rechsphilosophie* 2, 1917, che afferma che nessuno più di S. Tomaso e di Hegel ebbe ad approfondire il concetto (fondamentale nella filosofia del diritto) di pena, e che insignificante fu il progresso dell'idea nel lungo periodo intercorso fra i due filosofi.

(1) Ad esempio, in tutta la questione XL^a della 2^a 2^ae, circa le condizioni richieste per indire e condurre una guerra giusta.

Digitized by Google

anche se egli proceda per via di esemplificazione più che non per via di asserzioni generali (1), — quanto dalle definizioni da lui date di *jus gentium*.

Ma questo *jus gentium* non ha in S. Tomaso lo stesso valore che presso i Giuristi ed i Teologi dal Secolo XVII in poi. Se così fosse noi avremmo inutilmente distinte le fonti del diritto internazionale nell'Aquinate in *jus gentium* e in *jus positivum*, anche l'*jus gentium* essendo per quei teologi un *jus positivum* (2). Ma per il nostro Dottore ben diverso è il significato dell'*jus gentium*. Per lui esso non è soltanto un *diritto consuetudinario o legale uniforme* (e l'uniformità della consuetudine o della legge nasce dalla ragionevolezza di quel determinato modo di procedere) ma è una specie di *diritto naturale* (3).

Il concetto di *jus gentium* non è certo di quelli che appaiono più chiari nella esposizione pur sempre così limpida dell'Aquinate. In lui si sono incontrate varie nozioni di diritto naturale, non del tutto conformi e formulate da punti di vista diversi; l'una filosofica (se vogliamo così definirla) attinta da Aristotele e da S. Tomaso stesso riesumata, che l'*jus naturale* restringeva agli uomini e ignorava l'*jus gentium* (4): e l'altra giuridica, derivata da Ulpiano, e passata nel diritto canonico attraverso Isidoro di Siviglia, la quale accanto all'*jus naturale* astruiva anche un *jus gentium*, di contenuto più stretto dell'*jus naturale* (5). Queste due nozioni

---

(1) Così nel *Commento all'Etica Nicomachea*, V 12: « jus gentium, sicut... quod legati sint apud hostes tuti ».

(2) CATHREIN, *Filosofia morale* (trad. it.) Vol. I, Firenze, 1913, pag. 656 ss.

(3) Sul concetto di *jus gentium* in S. Tomaso cfr. CATHREIN: *Das jus gentium in röm. Recht und beim hl. Tromas v. A.* in *Phil. Jahrbuch*, 1889, p. 373 ss. e *Filosofia morale*, cit. t. I, p. 561 ss; O. SCHILLING, *Das Völkerrecht nach Th. v. A.*, Friburgo, 1919, passim, sopratuto pag. 23-29 A. BURRI, *Nozioni di Filosofia del diritto* (litografie, Roma 1907), pag 45-50. A. POTTIER: *De jure et justitia*, Liegi, 1900, pag. 8-18.

(4) Dall'Etica Nicomachea S. Tomaso deriva la divisione in *justum naturale* (πολιτικὸν δίκαιον φυσικόν) e *justum legale* (πολιτικὸν δίκαιον νομικόν) e la definizione del primo come « id ad quod *hominem* natura inclinat ». *In Eth. Nicom.* I, 12.

(5) « Ius naturale quod natura *omnia animalia* docuit... Jus gentium, quo gentes humanae utuntur....: illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune est ». ULPIANO. l. 52. D. L. 17. Per S. ISIDORO cfr. *Etymologiae*, L. V, 4-6. Da Isidoro dipende anche GRAZIANO, Decreto, dist. I^a.

Digitized by Google

S. Tomaso cercò di fonderle e di armonizzarle (1). Impresa ardua però, che ci spiega quel non so che di indefinito che è dato trovare a questo proposito in S. Tomaso e che ha dato origine alle discrepanze dei suoi commentatori.

Nell'intento di trovare nella divisione aristotelica dell'*justum* che egli accetta (2) un posto anche per l'*jus gentium* dei giuristi, che in fondo non è se non appunto l'*jus naturale* di Aristotele, S. Tomaso ha cercato qualche cosa che potesse servire a differenziare l'*jus gentium* dall'*jus naturale* aristotelico.

Nel commento all'Etica Nicomachea (1261-1264) il termine discretivo non appare ancora (3). Ma nella Somma teologica (1265-1271) esso è ben fissato. « Jus sive justum naturale est, quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter: uno modo *secundum absolutam sui considerationem....: alio modo.... secundum aliquid quod ex ipso sequitur... Absolute* apprehendere aliquid non solum convenit homini sed etiam aliis animalibus. Et ideo jus naturale secundum primum modum commune est nobis et aliis animalibus. A jure autem naturali sic dicto recedit jus gentium... quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid *comparando ad id quod ex ipso sequitur* est proprium rationis et ideo hoc idem est naturale homini se-

---

(1) Nel *Commento all'Etica Nicomachea* (I, 12). S. Tomaso sembra insistere su questo contrasto fra *Philosophi* et *Juristae*. Così pure in 2ª 2æ q. 57 a. 3.

(2) Nel *Commentario alle Sentenze* composto nel 1253-1256 (In l. 4, dist. 33, q. 1, a. 1 in c. e ad 4) S. Tomaso sembra non tener conto e quasi ignorare ancora la divisione aristotelica, e perciò la sua trattazione si fonda tutta sulla definizione che di *jus naturale* avevano dato Cicerone, Ulpiano e Isidoro. Ma poi che egli ha meglio conosciuto l'Etica Nicomachea, egli accetta come più filosofica la partizione di Aristotile. Tuttavia, pur accettando la definizione dello Stagirita di *jus naturale*, S. Tomaso non rinnega completamente quella di Ulpiano, che era la tradizionale, sopratutto presso i giuristi ed i canonisti. Di qui un doppio significato (che talvolta ingenera confusione in noi) che S. Tomaso dà nei suoi scritti ad *jus naturale*.

(3) Vi dice è vero che l'*jus naturale* secondo i giuristi (« juristae... dicunt » si noti la frase) è quello che corrisponde all'inclinazione della natura in quanto questa è all'uomo comune cogli animali, mentre l'*jus gentium* « consequitur propriam inclinationem naturae humanae », ma non approfondisce questa distinzione e non ne cerca la ragione intima.

Digitized by Google

cundum rationem naturalem, quae hoc dictat » (1). L'*jus naturale* differisce dall'*jus gentium* per questo adunque che il primo dice rapporto di per sè fra il soggetto e l'oggetto, mentre l'altro suppone un rapporto indiretto e che ha bisogno di essere motivato: come quel rapporto che fosse reso necessario dall'« id quod consequitur », dal fine necessario da ottenere o del danno da evitare. E appunto S. Tomaso reca l'esempio del diritto di proprietà, che non nasce da un rapporto che di per sè leghi la terra al suo proprietario, ma dalle esigenze della produzione (2).

Questo stesso concetto S. Tomaso lo svolge nella 1ª 2æ alla questione 95, articolo 4°, dove è detto che l'*jus gentium* deriva dalla legge naturale « sicut conclusiones ex principiis ». Ora la conclusione suppone un sillogismo: e perciò può dirsi avere S. Tomaso considerato l'*jus gentium* come una conclusione di diritto naturale di un sillogismo da premesse di diritto naturale.

Da questa esposizione del pensiero di S. Tomaso circa la natura dell'*jus gentium*, chiaro appare come a questo si debba ridurre secondo lui gran parte di quello che oggi noi chiamiamo diritto internazionale. I rapporti internazionali per mancanza di un legislatore umano supremo, devono necessariamente desumere la loro ragione di essere e la loro forza obbligatoria dalla legge naturale (3): e siccome questi rapporti non scendono da una naturale destinazione (che sia cioè della loro intima natura) di uno Stato all'altro, ma piuttosto dall'« id quod consequitur » ossia dalle esigenze della vita sociale, così esse rientrano in quella parte del diritto naturale che egli dice *jus gentium*.

E che precisamente questo sia il pensiero di S. Tomaso si comprova dal fatto che egli appunto all'*jus gentium* riconduce

---

(1) 2ª 2æ q. 57, a. 3.

(2) SCHWALM M. B., *La propriété d'après la philosophie de St. Thomas* in *Revue thomiste*, III, 1895, n. 3 e 5.

(3) Sul diritto naturale come fondamento del diritto internazionale, oltre a CATHREIN ed a SCHILLING già citati (interesasnte nel secondo autore anche la esposizione della dottrina patristica sul diritto naturale), cfr. MAUSBACH, *Naturrecht und Völkerrecht*, Friburgo 1918, specialmente p. 94 ss. e DONAT, *Grundlagen des Völkerrecht* in *Zeitschrift f. kath. Theologie*, 1917, p. 704 ss. e CORDVANI, *Il rinnovamento del diritto naturale e le questioni internazionali*, in *Riv. int. sc. soc.* LXXVIII, 1918, pag. 289 ss.

Digitized by Google

le norme fondamentali che regolano le relazioni fra i popoli: l'osservanza dei patti, la fedeltà ai trattati, la santità dei legati, il rispetto del dominio anche territoriale (1).

Fonti del d. i.; - 2° L'"jus positivum,,

S. Tomaso, mentre d'una parte asserisce chiaramente essere l'*jus gentium* una specie del diritto naturale, dall'altra, non meno chiaramente, dichiara essere tale diritto un «*jus positivum* » (2). Queste asserzioni di S. Tomaso pongono un problema esegetico non facile.

Ecco come io penso che il problema possa essere risolto.

Secondo S. Tomaso, l'*jus gentium* è la conclusione di un sillogismo, le cui premesse sono di diritto naturale. Esso richiede quindi sempre l'intervento raziocinatore dell'uomo: sotto il quale aspetto ogni *jus gentium* potrebbe dirsi « humanitus positum » o « jus positivum ». Tuttavia sembra che S. Tomaso non estenda realmente la qualifica di *jus positivum* a tutto l'*jus gentium*, ma solo a quella parte che è derivata dall'*jus naturale* per conclusione *sociale o collettiva*, esclusa quindi quella parte di *jus gentium* che fosse dedotta per *conclusione individuale*. Per cui non tutto l'*jus gentium* potrebbe dirsi *jus positivum*, essendo *teoricamente* possibile un *jus gentium* puramente naturale, verificandosi la essenza dell'*jus gentium* anche nel caso di conclusione non collettiva (3).

---

(1) *In Eh. Nic.* l. V, lectio 12: « jus gentium... sicut quod pacta sint servanda, et quod leagti apud hostes sint tuti et alia huiusmodi »: 2ª 2æ, q. 12, a. 2: « dominium introductum est de jure gentium quod est jus humanum ».

(2) 1ª 2æ q. 95 a. 4.

(3) Secondo il CATHREIN invece (*Filosofia morale*, I, 656), solo il diritto positivo che contiene le conclusioni del diritto naturale costituisce l'*jus gentium* di S. Tomaso. « Una conclusione del diritto naturale fa parte dell'jus gentium, solo quando è generale o quasi; e così con l'uso comune un principio giuridico diventa pubblicamente riconosciuto, o un'istituzione giuridica è ammessa universalmente » (cfr. anche BIAVASCHI G. B., *La crisi attuale della filosofia del diritto*, Milano, 1922, pag. 222 ss.). Di diverso parere è il POTTIER, *o. c.*, per il quale l'*jus gentium* dell'Aquinate è ogni conclusione di diritto naturale: e in tanto esso sarebbe detto positivo da S. Tomaso in quanto appunto « eget vi inductiva hominis ut deducatur et secundum hunc restrictum sensum, est etiam jus quod humana auctoritate vel humano condicto deductum corro-

Digitized by Google

Ma se il criterio *teorico* indotto da S. Tomaso per distinguere l'*jus gentium* del diritto romano dall'*jus naturale* di Aristotele, è tale che permette di affermare che il concetto di *jus gentium* non suppone in lui necessariamente una norma positiva, pure il modo di esprimersi del Santo è tale, che sembra ch'egli *di fatto consideri* tutte le norme di *jus gentium* positive.

Questo schiude la via ad un'altra grossa questione di filosofia del diritto. Ritenne adunque S. Tomaso la *positività* come carattere proprio del diritto? Nel senso che questo affermano i positivisti moderni, — in quanto cioè il diritto sarebbe sempre e solo positivo, e prescinderebbe da un diritto razionale e naturale, — certamente no. E nemmeno nel senso che la *posizione* del diritto sia assolutamente necessaria. Ma che alla legge naturale, perchè non agisca solo come legge morale ma anche come legge giuridica (1), convenga la positività, af-

---

boratur » (p. 17). L'interpretazione del Pottier è assai più vicina alla nostra di quella del Cathrein. Tuttavia, come fu detto sopra, a noi pare che la *posizione* per cui l'*jus gentium* diviene *positivo*, non consista solo secondo S. Tomaso in una *posizione individuale*, ma che essa debba intendersi *sociale* o collettiva. Parla infatti S. Tomaso di « lex humanitus posita » « lex humana » « lex positiva », ossia di una norma posta in quanto legge, ciò che non può essere che da una volontà sociale o collettiva. E poi, se non fosse così quale sarebbe il criterio per distinguere l'jus gentium dall'jus naturale Aristotelico? Cfr. anche 1ª 2æ q. 95 a. 4 ad 1m: « unde *de facili* in huiusmodi homines consenserunt ». Perciò la nostra interpretazione, mentre coincide con quella del POTTIER in quanto noi diciamo *jus gentium* ogni *jus naturale* derivato per conclusione, ne differisce in quanto non ogni *jus gentium* riteniamo positivo, ma solo quello che è derivato per conclusione collettiva. Coll'interpretazione poi del CATHREIN la nostra pure in parte coincide, in quanto cioè diciamo *jus gentium positivum* solo quello dedotto per conclusione collettiva; ma ne differisce in quanto noi estendiamo l'*jus gentium* anche alle conclusioni non collettive del diritto naturale. Da che risulta appunto, che mentre per POTTIER e CATHREIN, secondo S. Tomaso, ogni *jus gentium* è, per quanto per criteri diversi, positivo, per noi no; ma è positivo quello che è derivato per conclusione collettiva, e puramente naturale quello che è derivato per conclusione individuale. Questa la nostra soluzione del problema esegetico che il pensiero di S. Tomaso presenta in questo punto.

(1) Anche questo problema della distinzione (non dico opposizione o separazione, perchè di questo non può essere questione in una filosofia cristiana del diritto) fra diritto e morale non è posto da S. Tomaso: ma pure esso appare intravisto. AQUILANTI F., *Filosofia del diritto*, Roma 1916, I, pag. 144. Cfr. anche

Digitized by Google

finchè al *vero* si congiunga, secondo la frase del Vico, il *certo*, questo pare conforme al pensiero dell'Aquinate (1). Evidentemente questa *posizione* non sarebbe necessario che avvenisse con deliberazione espressa, bastando che la norma sia riconosciuta universalmente come principio giuridico (2).

E venendo ora al diritto internazionale, si vede come ed entro quali limiti secondo S. Tomaso esso possa essere qualificato di positivo. Non è certo nel senso medesimo nel quale lo dissero tale i giuristi ed i teologi degli ultimi secoli, e tanto meno poi nel senso nel quale esigono che sia positivo il diritto internazionale alcuni giuristi moderni (3). Ancorchè divenga positivo, l'*jus gentium* fa parte del naturale e obbliga come diritto naturale. La posizione umana potrà aggiungere una nuova forza obligante, ma non esclude quella preesistente (4). Anzi la stessa forza obligante aggiunta dal volere sociale o dalla coscienza collettiva viene attinta dal diritto naturale. « Omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur » (5). « Est de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae (6).

A. BURRI, *Lezioni di filosofia del diritto*, pag. 18 ss., dove la distinzione fra legge morale e legge giuridica come forme di un'unica legge etica, viene coordinata coi dettami della filosofia scolastica. Crtteri discretivi fra ordine etico ed ordine giuridico, moralità e diritto, vedansi pure in MAUSBACH, *o. cit.*, pag. 43 ss. e BIAVASCHI, *o. cit.*, pag. 244 ss., sopratutto a pag. 251.

(1) Così si spiega anche la interpretazione che il CATHREIN ha dato del pensiero di S. Tomaso. Questa necessità di *certezza* nel diritto fu sentita anche dal legislatore ecclesiastico, poichè nel Codice di Diritto canonico si trova ora ammesso ad esempio il principio « nulla poena sine crimine, nullum crimen sine lege » (vedi canone 2195 § 1). Non che la violazione della legge debba considerarsi permessa se la legge non la munisce di sanzione penale (e difatti abbiamo l'eccezione del can. 2222), ma nel governo sociale è opportuno che sia lasciato all'arbitrio individuale il meno possibile.

(2) G. DEL VECCHIO, *Sulla positività come carattere del diritto* (estr. da *Riv. di Filosofia*) Modena, 1911, specialmente p. 11 s., 15 e 22. Anche se non in tutto il pensiero del DEL VECCHIO corrisponde a quello della filosofia scolastica, tuttaviavi sono nel suo scritto molte affermazioni alle quali anche noi scolastici possiamo sottoscrivere.

(3) Cfr. MAUSBACH, o. c., pag. 98.

(4) 1ª 2æ q. 95 a. 2 « ea quae sunt primi modi... habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali: sed ea quae sunt secundi modi ex sola lege humana vigorem habent ».

(5) 1ª 2æ q. 95 a. 2.

(6) 1ª 2æ q. 95 a. 2.

Digitized by Google

Ma per quanto l'*jus gentium* anche nei rapporti internazionali debba dirsi radicalmente un *jus naturale* (un *jus naturale* secondario si potrebbe dire, se questa terminologia non avesse già un'altra significazione), tuttavia specialmente ad esso si applicherà quanto fu detto circa la convenienza di una dichiarazione positiva collettiva o sociale. I pericoli di una interpretazione troppo soggettiva del diritto naturale può dirsi che rendano questa positività del diritto naturale internazionale necessaria: necessaria si capisce di una necessità puramente estrinseca.

Ne si dirà l'*jus gentium* nelle sue applicazioni internazionali un diritto imperfetto, per mancanza di coattività: la guerra infatti è il mezzo di coazione internazionale: carattere coattivo che meglio ancora appare nella concezione scolastica e di S. Tomaso della guerra punitiva, come apparirà in seguito.

La conclusione dal diritto naturale è uno de' modi ricordati da S. Tomaso di *porre* il diritto umano, ed è il modo meno proprio. Ma in un secondo modo dal diritto naturale può derivare un diritto positivo: « per determinationem » e questo è il diritto più propriamente e più esclusivamente positivo (1). Ed anche questo secondo diritto positivo può essere ed è fonte di obbligazioni internazionali.

Come esempi di *jus gentium* S. Tomaso porta i precetti: « non esse occidendum » (2), « pacta sunt servanda » « legati sint tuti » (3), come pure l'« jus dominii » (4). Orbene è evidente che non tutti questi esempi hanno una medesima portata. Consideriamo, perchè ci interessano più direttamente, i due precetti « non esse occidendum » e « pacta esse servanda ». Mentre il primo è una semplice conclusione dichiarativa dell'*jus naturale*, l'altro suppone la posizione di un fatto libero umano, il « patto ». Il quale patto come obbligatorio può venire considerato come distinto in due momenti, il primo in quanto è oggetto del precetto generico « pacta sunt servanda », precetto evidentemente di diritto naturale, anzi di *jus gentium* secondo S. Tomaso; il secondo in quanto determina in con-

---

(1) 1ª 2æ q. 95, aa. 2 e 4.
(2) *Ib.* a. 2.
(3) *Ib.* a. 4.
(4) 2ª 2æ q. 57 a. 3 e q. 12 a. 2.

Digitized by Google

creto l'oggetto di una obbligazione, ed allora esso è fonte di diritto specificamente ed esclusivamente positivo. Allo stesso modo che è a dirsi di diritto naturale che si abbia ad obbedire al legittimo legislatore, o, per portare l'esempio di S. Tomaso, che « ille qui peccat puniatur », mentre è di diritto positivo il precetto di obbedire a una determinata legge di detto legislatore o che « (qui peccat) tali poena vel tali puniatur » (1).

La dottrina di S. Tomaso sulla obligatorietà dei patti nel diritto pubblico può desumersi dalla sua dottrina sui patti nel diritto privato (2). Una questione particolarmente interessante però per il diritto *internazionale* è quella della durata delle convenzioni e della loro rescindibilità unilaterale.

Certamente la dottrina dell'Aquinate non è favorevole al principio che « necessità non ha legge » ed alla massima del « trattato straccio di carta ». Tuttavia egli ammette la liceità di un recesso da un impegno assunto e da una promessa fatta, e questo in due casi: « uno modo si promisit id quod manifeste est illicitum, quia promittendo peccavit, mutando autem propositum bene facit: alio modo si sunt mutatae conditiones personarum et negotiorum: ut enim Seneca dicit, ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia immutata permaneant: alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus; nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eaedem conditiones non extant » (3). Massime queste ragionevolissime, che non vi sarebbe motivo di non accettare nel caso in cui la convenzione invece che fra privati fosse stata stipulata fra stati.

Come fondamento di diritto internazionale positivo i moderni giuristi non ammettono al sommo, che la natura (di-

---

(1) 1ª 2æ q. 95, a. 2. Si osservi però che anche il « non occides » può essere oggetto di *determinazione* positiva, in quanto il superiore può in qualche caso determinare la eccezione legittima al precetto generico: ad esempio mediante la sentenza che condanna alla morte il reo, o mediante l'atto col quale è dichiarata una guerra giusta.

(2) SCHILLING, *o. c.*, pag. 29 ss. Specialmente per i patti internazionali vedi: 2ª 2æ q. 71, a. 3 ad 3um: « et hosti fidem servare oportet », e 2ª 2æ q. 40, a. 3 « foedera sunt inter ipsos hostes servanda ».

(3) 2ª 2æ q. 110, a. 3 ad 5um.

Digitized by Google

ritto internazionale naturale o necessario) e le volontà degli Stati (diritto internazionale volontario) (1). Manca infatti la possibilità di una legge positiva umana imposta agli Stati, non essendovi sopra gli Stati alcun legislatore supremo (2).

Ma così non era nel medio evo, quando, per l'esistenza di una cristianità organizzata politicamente (e si vedrà più avanti in che modo), gli Stati riconoscevano come legislatore superiore competente la autorità religiosa. Ed infatti nelle collezioni conciliari e nelle raccolte di decretali, le prescrizioni di diritto internazionale abbondano (3). Riguardano sopratutto la treuga Dei o la pax Dei (4), l'abolizione del diritto di naufragio (5), la proibizione di certi generi di armi ritenute più inumane (6), le relazioni anche commerciali e politiche cogli infedeli, sopratutto coi Saraceni, ecc.

Ora che anche S. Tomaso abbia ammesso la competenza della Chiesa a legiferare in materia di rapporti fra nazioni è indubitato. Anche se ci mancassero altri argomenti, basterebbe ad asserirlo la concezione sua circa i rapporti fra Chiesa e Stato. Ma poi tutto quello ch'egli dice circa le guerre per motivo di religione e circa i rapporti coi principi infedeli, non è altro se non una conseguenza di quella ammissione (7). È vero: S. Tomaso non ricorda nemmeno, pur aven-

---

(1) L. OLIVI: *Manuale di diritto internazionale*, Milano, 1902, pag. 5 e pag. 10 ss.

(2) Forse la società delle nazioni potrebbe realizzare questo legislatore supremo, ma per ora esso non esiste.

(3) HOROY: *Le droit international dans le décret de Gratien*, Paris 1887. Cfr. anche L. OLIVI, *Manuale di diritto internazionale*, Milano 1902, pag. 35 ss.; F. DUVAL, *Les applications pratiques de la doctrine de l'Eglise sur la guerre au M. A.* in *L'Eglise et la guerre*, Parigi, 1913; J. F. BETHUNE BAKER, *The influence of Christianity of War*, Cambridge 1888.

(4) È inutile richiamare la letteratura copiosissima sull'argomento. (Ricorderò tuttavia i due studi di Mons. G. GAGGIA in *Riv. di sc. storiche*, 1904 e in *Scuola Cattolica* 1911). In ogni modo la parte preponderante avuta dal legislatore ecclesiastico a questo riguardo, è manifesta. Cfr. il tit. XXXIV del libro I delle Decretali di Gregorio IX.

(5) FOCHERINI A., *Influenza del cristianesimo sull'abolizione del preteso diritto di naufragio*, Carpi, 1917.

(6) Cap. un. l. V, tit. 15, delle decretali di Gregorio IX (can. 29 del Conc. Lateranese II del 1139, falsamente attribuito nella edizione volgata del Corpus juris canonici a Innocenzo III: HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conciles*, t. V pag. 455).

(7) L'insegnamento di S. Tomaso su questi vari punti si vedrà meglio più avanti.

Digitized by Google

done una occasione favorevolissima nella questione « de bello » (1), la « treuga Dei ». Ma questo si spiega abbastanza, osservando come l'argomento rientrasse direttamente nell'ambito del diritto canonico, per essere per l'appunto la treuga e la pace l'argomento di uno speciale titolo delle decretali di Gregorio IX (2). Ma è proprio nella stessa questione, che egli accenna ai torneamenti in modo da far comprendere come egli ammettesse il valore della legge canonica anche nei rapporti internazionali (3).

Il soggetto del diritto internazionale

Come soggetto di diritto internazionale oggi si ha lo Stato, solo lo Stato, come investito dell'autorità sovrana (4). Ma allo Stato nazionale, come è modernamente concepito e costituito, non si è arrivati che attraverso ad una laboriosa gestazione. La sovranità oggi concentrata gelosamente nello Stato, era ancora al tempo di S. Tomaso frazionata e suddivisa: per cui molteplice era il soggetto di diritto nei rapporti fra società sovrane o partecipi della sovranità. Anzi, si fu appunto questa molteplicità e varietà di rapporti una delle ragioni della mancanza di un proprio diritto internazionale distinto nel Medio Evo.

San Tomaso, oltre alla domestica o famigliare, dice esistere due altre comunità, la « communitas civitatis » e la « communitas regni ». La « communitas civitatis omnia continet quae ad vitam hominis sunt necessaria, unde est perfecta communitas quantum ad necessaria »: mentre « propter timorem hostium necessaria est communitas civitatum plurium quae faciunt unum regnum » (5). Per l'Aquinate quindi il primo posto nell'organismo politico spetta alla *civitas*, prima ancora che al *regnum* (6). La ragione d'essere della *civitas* è una ragione

---

(1) 2ª 2æ q. 40: specialmente all'art. 4, dove tratta della liceità di combattere in giorni di festa.

(2) Tit. 34 del libro I° « *de treuga et pace* ».

(3) 2ª 2æ q. 40, a. 1 ad 4um.

(4) L. OLIVI: *Manuale di d. int.*, Milano 1903, pag. 64 s. Cfr. pag. 71 sullo stato giuridico attuale della Chiesa fra le Nazioni.

(5) *In Ev. sec. Matth.*, XII, 2 Cfr. anche *De reg. princ.* l. I, c. 1.

(6) « Civitas est perfecta communitas » 1° 2æ q. 90 a. 2. Cfr. sull'argomento fra gli altri parecchi il volume di A. BURRI: *Le teorie*

Digitized by Google

di utile positivo, mentre il *regnum* ha solo funzione difensiva o coattiva, per il caso di guerra. Alla *civitas*, che è poi identificata colla *patria*, il cittadino si sente legato oltre che dal vincolo della necessità (del bisogno di autarchia secondo la dottrina di Aristotele) da un vincolo sentimentale, perchè la patria è la terra, « in qua nati et nutriti sumus » (1), e perciò verso di essa si deve nutrire quella stessa « pietà » che è dovuta ai parenti. Al *regnum* lega invece il solo interesse: ciò che non esclude però che anche verso i membri del regnum ci si debba sentire uniti dal vincolo dell'« amicitia ».

Da questa divisione della sovranità appare, non solo come *più* si potessero ritenere i soggetti di diritto internazionale (2), ma anche come *varî* fossero i rapporti che potremmo dichiarare internazionali: rapporti fra *civitas* e *civitas*, rapporti fra *regnum* e *regnum*, e rapporti fra *civitas* e *regnum*.

I primi due generi di rapporti presentano carattere nettamente internazionale. Meno invece il terzo. Nella costituzione feudale della società politica, ancora forte al tempo di S. Tomaso nonostante le già gloriose tradizioni dei comuni, i rapporti fra imperatore e vassalli si basavano sopratutto sul *beneficium*, ossia concessione di terre; epperciò essi erano fondamentalmente *rapporti reali*, anche se integrati da un rapporto personale costituito dalla fides. Da che pure è nato che tali rapporti più che da norme proprie fossero retti dal comune diritto privato. Tuttavia il vassallo acquistava col feudo veri diritti sovrani, che gli stessi imperatori erano obbli-

---

politiche di S. Tomaso, Roma, 1884, specialmente pag. 29 ss. Il S. Tomaso considerava sopratutto la communitas civitatis. E non può essere quella di S. Tommaso: perciò egli dà eccessivo valore al regnum in confronto alla civitas; mentre secondo me (e questo è conforme all'ordinamento politico della sua età, l'età dei comuni), S. Tomaso considerava sopratutto la communitas civitatis. E non è forse notevole il fatto che S. Tomaso non da quasi importanza all'impero?

(1) 2ª 2æ q. 101 a. 1. Cfr. MICHEL A., *Questions théologiques du temps prèsent* I: *questions de guerre d'après St. Thomas d'A.*, Parigi, 1918, cap. III: *Le culte de la Patrie*, pag. 65-87.

(2) Ed è per questo che S. Tomaso riconosce il diritto di indire la guerra anche al principe che sta a capo di una città: 2ª 2æ q. 40, a. 1: « cum cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rem publicam *civitatis*, vel regni seu provinciae sibi subditae tueri ».

Digitized by Google

gati a rispettare. Epperciò anche questi rapporti rientrano in qualche modo nella categoria di quelli internazionali.

Connessa colla questione della sovranità in atto, è la questione del suo sorgere, ossia del come e del quando si formi l'ente sovrano. Il costituirsi infatti dell'ente sovrano equivale al suo collocarsi fra le nazioni. Il riconoscimento degli altri Stati non è di per sè necessario perchè uno Stato esista: tuttavia occorre che esso esista, ed esista come ente sovrano, perchè sia soggetto di diritto internazionale. Anche delle condizioni per il legittimo costituirsi dell'ente sovrano, come pure del trasformarsi della sua forma costituzionale e della trasmissione legittima od usurpata di potere in esso (questioni tutte che hanno una ripercussione internazionale) parla S. Tomaso. Ma questi problemi appartengono più direttamente al diritto costituzionale ed alla politica, e solo indirettamente e di riverbero al diritto internazionale, e perciò non ce ne occuperemo (1).

Civitas e *Regnum* non furono per S. Tomaso gli unici soggetti di diritto internazionale, ma lo fu altresì la Chiesa, o meglio la cristianità. Ma la funzione della cristianità nel pensiero di S. Tomaso noi la verremo meglio dichiarando in seguito.

Il diritto di pace. - 1° Nozione e limiti della pace cristiana

Lo stato normale dei rapporti internazionali dovrebbe essere la pace. « Bonum et salus consociatae multitudinis est ut ejus unitas conservetur, quae dicitur pax, qua remota socialis vitae perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi fit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitu-

---

(1) Sulle dottrine politiche di S. Tomaso si è del resto scritto moltissimo. Cfr. in MANDONNET-DESTREZ, *Bibliografie thomiste*. Le Saulchoir, 1921, nn. 1331-1403 sopratutto i numeri 1343 (BAUMANN, 1873), 1348 (BURRI, 1884), 1336 (CARLYLE, 1896: dello stesso cfr.: *History of medioeval political theory in the West*, t. III, Londra 1916), 1368 (CRAHAY, 1896), 1380 (BAUMANN, 1909), 1383 (ZEILLER, 1911), 1392 (MALAGOLA, 1912). Naturalmente anche all'infuori delle monografie, ossia nei trattati generali le dottrine politiche dell'Aquinate occupano un gran posto. Cfr. ad es. CATHREIN: *Filosofia morale* (trad. it.). Vol. II. Firenze, 1920, pag. 491-751.

Digitized by Google

dinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret » (1). Questo è detto più direttamente della pace interna, ma l'applicazione alla pace esteriore è facile. S. Tomaso stesso del resto l'ha fatta questa applicazione, quando precisamente ha con S. Agostino subordinato la legittimità della guerra a un intendimento di pace da riconquistare o da avvantaggiare (2).

La nozione tomista di pace è di una bellezza singolare (3). L'Aquinate accetta la definizione di S. Agostino: « Pax est tranquillitas ordinis », ma poi sviscera questa definizione e ne mostra tutto il profondo contenuto.

V'è dapprima nella pace un elemento materiale, ed è il fatto della tranquillità.

Ma vana sarebbe questa tranquillità, quando non fosse radicata in un armonia interiore delle cose e vivificata da un accordo delle volontà (4). Il quale accordo però (messo da parte l'accordo non spontaneo, che viene dal timore, e non genera vera pace) (5) può verificarsi in due modi, o nel rispetto della giustizia e nell'osservanza della legge, oppure anche nel vincolo della carità. Il primo accordo S. Tomaso chiama più propriamente « *concordia* », il secondo « *pace* ». Questa riguarda bensì come la concordia i rapporti cogli altri « ad alterum », ma aggiunge di più la concordia interiore, dell'uomo con sè stesso, in quanto egli non deve più contrastare coi suoi appetiti per mantenersi in concordia cogli altri (6). Ciò che si ot-

---

(1) *De regim. princ.* l. I, c. 2.

(2) Vedi infra.

(3) È sopratutto esposta in 2ª 2æ, q. 29. Attorno ad essa cfr. fra altri: A. MICHEL, *La notion théologique de paix* in *Questions théologiques*, I, pag. 249-279; A. MASNOVO, *La pace secondo S. Tomaso* in *Riv. di fil. neo-scolastica*, 1918, p. 349-357, e F. A. CLAVERIE, *La notion catholique de paix* in *Revue thomiste*, 1919, p. 125-166.

(4) « Ad rationem pacis duo concurrunt: primo quidem quod aliqua sint unita, secundo quod concordent ad unum ». *In Dyonisii de Divinis Nominibus*, c. XI, l. I.

(5) « Si homo concordet non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicuius mali imminentis, talis concordia non est pax » 2ª 2æ q. 29 a. 1 ad 1um. Cfr. anche *De regim princ.* l. I, c. 10

(6) « Concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium, pax autem supra hanc unionem importat etiam appetituum unius appetentis unionem » 2ª 2æ q. 29 a. 1. Ed ancora: « Paci opponitur duplex dissensio, scil. dissensio hominis ad seipsum et dissensio hominis ad alterum: concordiae autem opponitur haec sola secunda dissensio ». *Ib* ad 3um.

Digitized by Google

tiene colla carità, fra i frutti della quale San Tomaso enumera per l'appunto la pace (1).

Ma ancora procede oltre S. Tomaso. Quale la radice di questa carità che deve fondare la pace? Dio. « Pax nihil aliud est nisi unitas affectuum: quos unire est proprium solius Dei, quia per charitatem, quae a solo Deo est, uniuntur corda. Deus namque novit colligere et unire, quia Deus est charitas, quae est vinculum perfectionis » (2). Nè la pace umana si attinge solo alla carità divina, ma trova nella pace divina il suo esempio e si perfeziona nella comunicazione della pace immobile ed essenziale, che è in Dio stesso e che Dio fa scendere su tutte le cose (3).

La concezione tomista di pace è adunque una concezione nettamente mistica. E perciò non si comprende perchè il Del Vecchio (4) la annoveri fra le concezioni imperialistiche. Però occorre distinguere fra la nozione completa che S. Tomaso dà della pace e quella nozione di *pace sociale*, che egli chiama *concordia*. Quella veramente è una concezione mistica; mentre la concordia è una concezione, che noi oseremmo chiamare giuridica. ma che in ogni modo non è imperialistica nel senso inteso dal Del Vecchio.

Le dottrine imperialistiche di Dante non trovano in S. Tomaso nessun addentellato. San Tomaso sembra ignorare l'impero (5). In lui si sente solo lo spirito democratico dei co-

---

(1) 2ª 2æ q. 28, a. 1. Si enumera la pace fra gli effetti *interiori* della carità, assieme al gaudio ed alla misericordia. Che poi la pace sia frutto della carità è provato di proposito alla q. 29 a. 3: « Utrum pax sit proprius effectus charitatis ».

(2) *In Ep. ad Haebreos*, c. XIII, l. 3. Cfr. anche BURRI: *Le teorie politiche di S. T.*, p. 16 ss.

(3) *De divinis nominibus*, c. III, l. 2.

(4) G. DEL VECCHIO, *Il fenomeno della guerra e l'idea della pace*, Torino, 1911, pag. 56 nota. Il Del Vecchio distribuisce le varie nozioni di pace in quattro classi, concezione ascetica, concezione imperialistica o assolutistica, concezione empirico-politica e concezione giuridica. In verità egli non ascrive espressamente la nozione di S. Tomsso alla seconda classe, ma ricordandola egli allorchè parla della concezione imperialistica e collegandole direttamente alla dottrina di Dante, la attribuzione sembra implicitamente fatta.

(5) SCADUTO, *Stato e Chiesa negli scritti politici della fine della lotta per le investiture sino alla morte di Ludovico il Bavaro* (1122-1347). Firenze 1882, pag. 32: « Quanto alla monarchia universale egli (S. Tomaso) non la vagheggia punto; costruisce la teoria dello Stato senza preoccuparsi dell'Impero, anzi indirettamente si viene

Digitized by Google

muni italiani. Del resto fu solo più tardi, appunto al tempo di Dante, quando le prime crepe minacciose nell'edificio della cristianità si rivelarono col formarsi delle forti monarchie nazionali, che l'idea imperiale, sotto lo stimolo di una incipiente coscienza della necessità di un potere internazionale, e di una costituzione giuridica internazionale, si dichiarò più manifestamente (1).

L'Aquinate tuttavia non disconosce, anzi suppone una unità fra i popoli cristiani, ma questa unità (e qui si riaffaccia in un altro aspetto la sua concezione mistica, o meglio diremmo cristiana, della società) egli la fonda sull'unità religiosa. « Respublica sub Deo ». E' la città di Dio di S. Agostino che il Medioevo ha tentato di realizzare (2). Il vincolo religioso unisce più fortemente di ogni vincolo politico, e la Chiesa abbraccia e unisce nel suo seno tutti i popoli cristiani. Certamente S. Tomaso non fu partigiano di una potestà diretta sulle cose temporali, spettante al Romano Pontefice, in forza del suo stesso ufficio spirituale (3). Egli però nella sua concezione mistico-cristiana, considerando ogni attività sociale anche politica diretta a Dio (4) non poteva non attribuire al potere religioso una funzione nella vita civile (5). E perciò ap-

---

a dichiarare contro il concetto di una monarchia universale... ». Dell'impero si parla ampiamente nel l. III del *De regimine principum*. Ivi (cap. 12) è detto: « imperator quasi omnium dominus ». Ma questo libro XIII del *De regimine principum* non è certamente di S. Tomaso ma del suo discepolo e continuatore Tolomeo da Lucca, e non potrebbe dirsi quanto del pensiero di S. Tomaso e quanto del pensiero del discepolo sia in esso.

(1) G. Bryce, *Il Sacro Romano Impero* (trad. it.) 2ª ed., Milano 1907, pag. 306 ss.

(2) O. Schilling, o. c., pag. 26.

(3) Grabmann M., *S. Tomaso d'Aquino*, Milano 1920, pag. 157 s.

(4) Vedasi sopratutto il *De regimine principum*, l. I, cc. XIV-XV. La « bona vita », ossia il « vivere secundum virtutem » è assegnata colla « corporalium bona sufficientia » come « congregationis humanae finis ». « Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, oportet eumdem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam » (cfr. Burri, o. c. pag. 31 ss.). Per una più perfetta intelligenza di queste dottrine si veda anche il c. 3 e il c. 10 del l. III di questa stessa opera *De Reg. Princ.*, che però appartiene in questo punto, come fu detto già, a Tolomeo da Lucca.

(5) Burri, *o. c.*, pag. 138 s. (insiste sulla divergenza di Dante da S. Tomaso); Crahay, *La politique de St. Th. d'A.*, Lovanio 1896

Digitized by Google

punto nel *De regimine principum* egli scrive che « ei (Romano Pontifici) ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi (principes) ad quos pertinet cura antecedentium finium et eius imperio dirigi » (1).

Espressioni di questa influenza del R. Pontefice nella vita pubblica delle nazioni cristiane sono (ci atteniamo al solo campo da noi ora trattato) quelle leggi canoniche che più sopra abbiamo ricordato fra le fonti del diritto internazionale medievale. Da una medesima concezione politico-religiosa nasce l'autorità riconosciuta al Romano Pontefice di indire guerre contro gli infedeli e gli eretici (2): ed ugualmente la facoltà, importantissima per le sue ripercussioni nell'ambito del diritto internazionale, di deporre i principi (3).

A riguardo di quest'ultimo punto però vi sono delle considerazioni particolari da fare circa la deposizione dei principî infedeli o passati alla infedeltà, che ci fanno scorgere un nuovo aspetto del diritto internazionale medievale. Su quali basi giuridiche si reggevano i rapporti fra la cristianità e gli stati infedeli? Vi erano rapporti di parità o di disuguaglianza?

La concezione medievale era favorevole ad una distinzione fra popoli cristiani e popoli infedeli. Nè la distinzione consisteva solo nel fatto politico (se così può chiamarsi) che i secondi non facevano parte di quella società ideale,

---

(MANDONNET-DESTREZ n. 1368) pag. 125 (dice che i principi dell'Aquinate « consacrent un régime de théocratie partielle et indirecte »); J. ZEILLER, *Les rapports de l'Eglise et de l'Etat d'après Saint Thomas d'Aquin* in *Revue de Fribourg*, Aprile 1910 (poi in *L'Idée de l'Etat dans St. Th. d'A.*, Parigi 1920; MANDONNET-DESTREZ, n. 1383: scrive: « Le M. A. s'est montré quelque peu enclin a conçevoir l'Eglise sur le modèle le l'Empire, et Saint Thomas n'a pas été réfractaire a cette tendence »). Cfr. anche SCADUTO, *Chiesa e Stato ecc.*, pag. 26-37; ma quest'autore è poco sicuro nella esposizione ed è tendenzioso nei giudizi.

(1) l. I, c. XIV. Ripeto: non si deve intendere questo quasi S. Tomaso attribuisca al R. Pontefice un potere diretto sulle cose temporali, che anzi egli afferma espressamente che Dio affidò il *ministerium* del regno spirituale ai sacerdoti « ut a terrenis essent spiritualia distincta ».

(2) Nella 2ª 2æ, q. 188, a. 3 si suppone questo potere nella Chiesa. È scritto infatti « Religio (militaris) non sic instituitur ad militandum, quod religiosis propria auctoritate liceat bella gerere, sed solum auctoritate principum vel *Ecclesiae* ».

(3) 2ª 2æ q. 12 a. 2: « aliquis per infidelitatem peccans potest *sententialiter* jus dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias causas ». Cfr. sull'argomento F. CAVAGNIS: *Inst. juris publ. eccl.* Ed 4. Roma, 1906, t. II, p. 356 ss.

Digitized by Google

che fu l'Etnarchia cristiana. Nemmeno però essa si spingeva sino a considerare i popoli non cristiani come fuori della legge, e quindi esclusi da un trattamento umano e non difesi da quelle garanzie cui il diritto naturale può dare diritto. Tuttavia questi popoli erano considerati come in una condizione di *inferiorità giuridica* di fronte alla cristianità, la quale, sola essendo in possesso della vera fede e della giusta morale, si riteneva in diritto di occupare una posizione privilegiata. Perciò in paese cristiano l'infedele veniva a trovarsi in una condizione analoga a quella del *peregrinus* nel diritto romano, e « il significato di *infidelis* equivaleva nel suo contenuto giuridico a quello di *hostis* » (1). Per cui si darebbe luogo quasi a una divisione del diritto internazionale medievale, in un diritto delle genti universale e in un diritto positivo cristiano (2).

Un contemporaneo di S. Tomaso, l'Ostiense (Card. Enrico di Susa † 1271) (3), seguito da alcuni altri giuristi quali Giovanni da Legnano, Martino da Lodi e Guerriero, giunse persino a sostenere gli infedeli non aver diritto alcuno di possedere, ed essere perciò lecita qualunque guerra contro di essi (4).

Il pensiero di S. Tomaso denota anche in questo punto maggiore equilibrio e moderazione. Evidentemente S. Tomaso è influenzato dalle idee politiche del suo tempo. Egli d'altra parte si attiene sempre logicamente alla concezione che già esponemmo di uno stato ideale cristiano, quale nel medioevo fu realizzato o almeno si fu prossimi a realizzare, e che invece sarebbe assurdo di volere imporre nell'*ipotesi* (per usare un termine dei canonisti) delle condizioni attuali della Società. Perciò le sue dottrine potranno anche sembrare molto lontane dalla realtà d'oggi. Il che non impedisce tuttavia di notare come in raffronto colle dottrine dei contemporanei quelle dell'Aquinate siano ben più misurate.

E dapprima S. Tomaso nega che sia lecito ai fedeli di

---

(1) L. OLIVI: *Di un concetto ecc.*, in *Riv. int. di sc. soc.*, l. c p. 42.

(2) *Ib.*, pag. 46.

(3) HOSTIENSIS, *Summa Aurea.* l. I, r. 34 e l. V, r. 6.

(4) L'HOSTIENSIS fu ai suoi tempi combattuto specialmente da INNOCENZO IV, *Apparatus ad decretalia*, cap. « *de voto* ». Ma la teoria risorse per opera di alcuni dottori aulici al tempo della scoperta del Nuovo Mondo, per favorire le mire ambiziose della Spagna. La combatterono però i migliori dottori dell'epoca e sopratutto il VICTORIA nella celebre sua *Relectio de Indis.*

Digitized by Google

muovere guerra agli infedeli « ut eos ad credendum cogant » (1). Ma siccome egli riconosce alla Chiesa il diritto di svolgere ovunque liberamente la propria attività (diritto negato alle altre religioni, perchè non depositarie della verità ma propagatrici di errore (2), perciò egli approva le guerre indette « ut eos (infideles) compellant ne fidem Christi impediant » : quali erano, ad esempio, le crociate. Anzi ancor più genericamente asserisce altrove S. Tomaso la liceità delle guerre « ad conservationem » o « ad defensionem divini cultus » (3).

Con che, mentre si rinsaldava la solidarietà di tutti i popoli cristiani di fronte alle nazioni infedeli e si confermava l'opposizione degli uni alle altre, veniva pure implicitamente asserita la preminenza della cristianità del mondo (4).

Ancor meglio appare la posizione privilegiata delle nazioni cristiane, allorquando viene portata la questione sulla autorità di cui godono i principî infedeli. Le ipotesi fatte da S. Tomaso sono parecchie. Se un principe cristiano diviene apostata dalla fede o cade nell'eresia senz'altro resta privato del suo potere ed i sudditi sono prosciolti da ogni giuramento di fedeltà (5). Se invece si tratta di principe che sem-

(1) 2ª 2æ q. 10 a. 8.

(2) 2ª 2æ q. 10 a. 11: « Utrum infidelium ritus sint tolerandi ». Ammette tuttavia il Santo che si possano tollerare i riti dei pagani e dei giudei « vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur ». Un uguale spirito di saggia tolleranza manifesta il Santo per gli ebrei. *Ib.* a. 12, come pure P. 3ª, q. 65 a. 10 e opusc. *De regimine Judaeorum*. Maggior rigore invece mostra S. Tomaso per gli eretici. (2ª 2æ q. 11 a. 3), ma il motivo apparirà chiaro da quanto si verrà dicendo.

(3) 2ª 2æ q. 188 a 3.

(4) E. CHENON, *St. Th. d'A. et la guerre*, pag. 6 seg. arriva a dire, che secondo S. Tomaso le sole guerre contro gl'infedeli erano vere guerre, mentre le guerre combattute fra cristiani erano piuttosto semplici operazioni di polizia. Egli deduce la sua affermazione dal fatto che S. Tomaso (2ª 2æ q. 40 a. 1) prova la legittimità della guerra dalla legittimità della repressione dei malfattori. Vedremo in seguito il vero valore di questa argomentazione. In ogni modo è certo che, ben maggiore essendo la separazione dei popoli infedeli dai cristiani che non dei cristiani fra loro, e d'altra parte esistendo fra i popoli cristiani un certo vincolo di unità politica nella Cristianità, più largamente si può parlare di diritto internazionale (e quindi anche di guerra internazionale) per i rapporti fra la cristianità e gli infedeli, che non per i rapporti fra nazioni cristiane. Ma questo non significa che anche per questi non si debba parlare di rapporti internazionali.

(5) 2ª 2æ q. XII a. 2. « Quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, *ipso facto*

Digitized by Google

pre fu infedele, allora per nessun conto può la Chiesa esercitare un'autorità diretta su di lui per rimuoverlo: sì invece un autorità indiretta, quando egli abbia sudditi cristiani. Anzi a questo riguardo nessuna nuova estensione di potere di infedeli su fedeli è ammissibile: « cederet enim hoc in scandalum et in periculum fidei ». E' questione di dignità e di tutela religiosa. Mentre nell'ipotesi di conversione di sudditi infedeli dell'infedele alla religione cristiana « *potest* juste per sententiam vel ordinationem Ecclesiae auctoritatem Dei habentis tale jus dominii vel praelationis tolli: quia infideles merito suae infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei » (1).

Nei testi citati l'Aquinate parla non solo di « praelatio » ma anche di « dominium ». Egli quindi conosce la tesi dell'Hostiensis della incapacità a possedere degli infedeli: ma la respinge. A più riprese infatti egli afferma che il dominio è di diritto naturale o di diritto delle genti, mentre la distinzione fra fedeli ed infedeli è di diritto divino positivo, e che perciò il dominio non è di per se abrogato per il fatto della infedeltà, ma che occorre una deliberazione motivata dall'interesse prevalente della fede e della cristianità (2).

In sostanza questa argomentazione è quella stessa che fu poi ripresa dal Vitoria nella *Relectio de Indis*. E questa argomentazione può essere allargata sino a legittimare una guerra indetta per tutelare i diritti e per assicurare gli interessi della *civiltà*. Civiltà e cristianesimo sono termini equivalenti, e la cristianità medievale sopratutto fu la paladina delle civiltà nel mondo.

---

eius subditi sunt absoluti a dominio eius et juramento fidelitatis, quo ei tenebantur ». (Per il principe eretico ib. al « Sed contra »). L'« *ipso facto* » non equivale ad un « *ipso jure* », che anzi S. Tomaso espressamente dice che di per sè « infidelitas non repugnat dominio ». Quindi è per una legge ecclesiastica che la privazione del dominio avviene. Egli perciò richiede anche una sentenza dichiarativa del delitto d'infedeltà commesso. Si noti poi come nella risposta ad 1um, il Santo scriva che « illo tempore (di Giuliano l'Apostata) Ecclesia in sui novitate *nondum habebat potestatem* terrenos principes compescendi ». Dunque secondo S. Tomaso era questo un diritto prevenuto alla Chiesa storicamente, oppure egli intendeva dire solo che la Chiesa non aveva ancora la possibilità pratica di agire sui principi? Cfr. anche 2ª 2æ q. 10, a. 10 ad 2um.

(1) 2ª 2æ q. 10, a. 10.

(2) 2ª 2æ q. 10, a. 10; q. 12 a. 2; q. 66 a. 8 ad 2um.

Digitized by Google

La pace. — 2° Le condizioni della pace

L'organismo sociale medievale, come lo siamo venuto deducendo dalle dottrine di S. Tomaso, risultava adunque così: da una parte la Cristianità « respublica christiana sub Deo », e dall'altra il mondo non cristiano: nel seno poi della cristianità i regni, e nei regni le città. Il diritto che regolava i rapporti fra i vari membri della cristianità e fra la cristianità e le nazioni infedeli non era del tutto uguale, per la superiorità che la etnarchia cristiana, come rappresentante della civiltà, aveva coscienza di possedere. Inoltre i membri della cristianità si sentivano uniti fra loro oltre che da un vincolo giuridico da un vincolo di carità in Dio, di maniera che la *pax christiana* assumeva una ben particolare significazione, nobilissima.

Diritto e carità fondano la pace, ma questa non potrebbe durare a lungo se venissero a mancare certe condizioni. Queste condizioni si possono raggruppare in due classi: alcune riguardanti la costituzione stessa degli stati, ed altre che si riferiscono al modo di svolgersi dei rapporti fra popoli e nazioni. Incominciamo dalle prime.

Oggi gli Stati, pur tendendo ad ingrandirsi, allargando sempre più i proprî confini, e perciò anche a divenire sempre più pochi, hanno cercato di divenire sempre più omogenei nella loro costituzione. Il che appunto si è ottenuto o si tende ad ottenere coll'equivalenza di Stato e di Nazione.

La nozione di nazionalità è di difficile determinazione (1), e del principio di nazionalità si è troppo abusato negli ultimi tempi (2). Pur tutatvia è indubitato che grandemente giova al benessere di uno stato la comunanza di lingua e di tradizioni storiche, come ancora la unità etnica e geografica.

---

(1) GEMELLI A., *Principio di nazionalità e amor di patria nella dottrina cattolica*, 3ª ed. Torino 1918 e TREDICI G.: *L'idea di nabionalità e i suoi diritti secondo i dettami dell'etica cattolica*, in *Scuola Cattolica*, aprile 1915.

(2) Cfr. la critica, un po' sottile però, di V. PARETO, *Il supposto principio di nazionalità* in *Rivista d'Italia*, luglio 1918, pagine 251 ss

Digitized by Google

Ma questo concetto di nazione può dirsi che fosse ignorato nel medioevo (1). V'era bensì il concetto di patria, ma, come fu detto, ristretto al « natìo loco ».

In S. Tomaso quindi vano sarebbe cercarvi una teoria politica a base nazionale. Ciononostante si trovano da lui affermati alcuni principî che possono considerarsi come il nucleo delle dottrine nazionali posteriori.

Lo stesso suo insistere sopra lo *stato-civitas* in rapporto allo *stato-regnum*, e la noncuranza in cui tiene l'impero, se può sembrare a prima vista che indichino una mentalità particolaristica e piccina, in realtà suppongono un vivo sentimento patrio. S. Tomaso, lo ripetiamo, fu un comunate convinto. Se volessimo usare di un termine del nostro risorgimento lo chiameremmo un « municipale ». Ma il suo municipalismo non era antagonistico al sentimento nazionale, ma anzi lo preparava, così appunto come le autonomie comunali preparano le nazioni.

I confini della *civitas* come quelli del *regnum* S. Tomaso li ebbe come inviolabili sino a far consistere in questa inviolabilità territoriale la stessa pace: « Pax in hoc est quod omnes sua loca teneant » (2). Veramente qui il Santo parla di « loca sua » metaforicamente: pure l'applicazione ai confini materiali della unità politica è logicissima.

La determinatezza e la santità dei confini sono prima condizione di pace fra i popoli: ma altra condizione è la già ricordata omogeneità degli elementi che costituiscono la comunità. S. Tomaso la ricorda pure, quantunque egli si restringa a parlarne solo per rapporto alla vita interna della *civitas*, in quanto la mancanza di omogeneità potrebbe ingenerarvi discussione, e la discussione provocarvi dissensioni e sedizioni. « Secunda causa seditionis est dissimilitudo: cum enim inhabitaverint civitatem illi qui non habent eosdem mores nec consuetudines, movent seditiones nisi multo tempore conspiraverint vel vixerint simul. Primum apparet, quia illi qui habent diversos mores inclinantur ad diversos fines. Ex hoc autem sequitur divisio voluntatis: hoc autem est causa dissensionis: quare manifestum est quod dissimilitudo

(1) GEMELLI, *o. c.*, pag. 11.

(2) *In Matth.*, V. 10 « Pax est tranquillitas ordinis. Ordo autem est parium dispariumque sua loca cuique tribuens dispositio. Ergo pax est in hoc quod omnes teneant sua loca ».

Digitized by Google

causa est seditionis... Civitas non fit ex quibuscumque sed ex similibus... » (1).

L'omogeneità che qui considera S. Tomaso potrebbe essere detta una omogeneità etnica. Un altro coefficiente di unione politica è altresì una omogeneità spirituale in una unità religiosa. Il pensiero di S. Tomaso su questo punto non può essere diverso da quello dei suoi contemporanei (2). Perciò egli non solamente insegna quanto fu sopra riferito circa i principi infedeli, apostati ed eretici, ma approva altresì la repressione dell'eresia. Anzi egli adotta a questo proposito un procedimento analogo (3) a quello seguito nella celebre costituzione di Federico II del 1231 « *Inconsutilem tunicam* ». Federico II aveva decretato che come il delitto contro la maestà imperiale era ritenuto degno di repressione, tanto più lo fosse quello di eresia, per cui la stessa divina maestà era offesa (4). E S. Tomaso ugualmente con un raffronto dice che « si falsarii pecuniae vel alii malefactores per saeculares principes statim morti traduntur, multo magis heraetici, statim ex quo de haeresi convincuntur, possunt, non solum excommunicari, sed et juste occidi » (5). Questo del resto rientra esattamente nell'ambito della concezione che S. Tomaso ebbe dello stato ideale cristiano, il di cui fine deve organicamente collegarsi col fine spirituale della chiesa.

Elemento importante di unità politica, e quindi anche di pace interna ed internazionale, è altresì l'unità geografica, e questa pure, per quanto limitatamente alla *civitas*, è menzionata dall'Aquinate, commentando Aristotele: « In aliquibus civitatibus fiunt seditiones propter dispositionem loci. Contingit enim quod regio non est bene disposita, ad hoc quod civitas sit una, sed magis alia et alia. Unitas autem ordinis in finem

---

(1) *In Arist. lib. V Polit.*, lectio II.

(2) Un giudizio severo su S. Tomaso formula il VACANDARD, *L'Inquisition*, Parigi 1906, pag. 204 ss. e 289. Ma opportunamente difende il Santo dottore il VERMEERSCH, *La tolérance*, Lovanio 1912, p. 184 nota.

(3) Il VERMEERSCH, *o. c.*, pag. 301 ss., suppone non solo un analogo procedimento, ma un identico, supponendo che S. Tomaso parli di *crimen lesae maiestatis*. Ma così non è.

(4) « Crimine lesae majestatis nostrae debet ab omnibus horribilius judicari, quod in divinae majestatis iniuriam noscitur attentatum... ». VACANDARD, *o. c.*, pag. 135.

(5) 2ª 2æ q. XI a. 11. Cfr. circa questa materia tutte e tre le questioni X-XII di questa parte della Somma.

Digitized by Google

facit civitatem unam, et ideo illud quod disponit ad hoc requiritur ad unitatem civitatis. Facit autem ad hoc bona dispositio loci » (1)

Le condizioni per una pace duratura fin qui ricordate riguardano la costituzione degli Stati. Ma il mantenimento della pace dipende ancora dal modo nel quale si svolgono i rapporti internazionali. Riduciamo le regole di questi rapporti a queste tre essenziali: *retta intenzione e buona fede nel trattare, fedeltà alla parola data, rispetto dei legati* (2).

È specialmente nella questione « *de bello* » nella Somma Teologica che S. Tomaso trova occasione di stabilire alcune massime generali circa lo spirito da cui devono essere guidati i reggitori di popoli nei loro rapporti cogli altri stati. Così all'articolo primo, dovendo egli mostrare che la guerra non è sempre peccato, dichiara come sempre debbansi nutrire sentimenti pacifici, sino ad essere intenzionalmente pacifici nella stessa guerra. « Esto bellando pacificus » ripete l'Aquinate con sant'Agostino. Che se non si vuole andare contro al « Non resistere malo » di Cristo ed al « Non vos defendentes » di S. Paolo occorre che la disposizione dello spirito sia pacifica... « huiusmodi praecepta semper sunt servanda in praeparatione animi, ut scilicet homo sit paratus non resistere vel se non defendere; si opus fuerit », quantunque « quandoque est aliter agendum propter bonum commune » (3).

All'articolo terzo poi della stessa questione, ponendosi il quesito « utrum sit licitum in bello uti insidiis », il Santo afferma che dire il falso e non rispettare le promesse è sempre illecito anche nelle relazioni pubbliche e fra stati: al qual proposito egli riporta la sentenza di S. Ambrogio: « Sunt enim quaedam jura bellorum et foedera etiam inter ipsos hostes servanda » (4). Per contrario invece può essere lecito agire in modo da occultare il proprio divisamento o da non manifestare il proprio pensiero (5).

---

(1) *In Arist. Polit.*, l. c.

(2) Lo SCHILLING, *o. c.*, pag. 34 ss., tratta sopratutto della *veracità* e della *prudenza*, con sguardi alle dottrine generali di S. Tomaso circa queste virtù.

(3) 2ª 2æ q. 40 a. 1 in c., ad 2um e ad 3um.

(4) *De officiis ministrorum*, l. I c. 29 n. 139 (ed. Mediolan. t. IV p. 62).

(5) 2ª 2æ q. 40 a. 3. Cfr. anche 2ª 2æ q. 110 a. 3 ad 4 um e q. 71 a. 3 ad 3um: « militi vel duci exercitus licet in bello justo ex

Digitized by Google

Circa il dovere di rimanere fedeli alla parola data è inutile che ci ripetiamo, dopo quanto fu già detto a proposito dei patti come fonte di diritto internazionale.

Finalmente riguardo alla santità dei legati, essa fu ammessa pacificamente da tutti i popoli. S. Tomaso la ricorda espressamente come esempio caratteristico di *jus gentium* (1).

Per cui riassumendo si potrebbe asserire che secondo S. Tomaso i rapporti internazionali dovrebbero svolgersi entro queste due linee: carità e giustizia.

Il diritto di guerra — 1° Nozione della guerra

Come nel diritto interno la parte destinata ai giudizi ed alle pene è maggiore di quella destinata alle norme positive, perchè più lungo e difficile è accomodare i conflitti che per caso nascessero che non determinare le norme da osservare perchè l'equilibrio giuridico sia mantenuto; così nel diritto internazionale i problemi riguardanti la soluzione e sopratutto la soluzione non pacifica dei conflitti sono proporzionalmente assai più numerosi che non quelli che si riferiscono ai rapporti fra gli stati in regime di concordia.

Il diritto bellico, come abbiamo già accennato, è stato il nucleo dal quale si è sviluppato poi tutto il diritto internazionale, e questo appunto perchè esso contiene la parte che prima di ogni altra si è imposta alla considerazione dei politici, dei giuristi e dei filosofi. Ed è precisamente questo punto che S. Tomaso ha più ampiamente trattato nel campo che noi ora studiamo (2).

---

insidiis agere ea, quae facere debet, prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo». Circa gli stratagemmi di guerra vedi CHENON, p. 14 e MICHEL, pag. 33.

(1) *In Eth. Nic.*, lib. V, lectio 12.

(2) L. OLIVI, *La théorie chrétienne du droit de la guerre tirée en particulier de S. Augustin et de S. Thomas d'Aquin* in *Revue cath. des Institutions et du Droit*, juillet 1894 e mars 1895; E. CHENON, *Saint Thomas d'Aquin et la guerre* in *L'Eglise et la guerre*, Parigi 1913 (MANDONNET-DESTREZ, n. 1238); TH. PÈGUES, *Saint Thomas d'Aquin et la guerre*, Parigi 1916 (n. 1260); A MICHEL, *Questions Théologiques: I. Questions de guerre d'après Saint Thomas*, Parigi, 1918, sopratutto i primi due studi, *Le droit chrètien et la guerre*, e *La vengeance et les répresailles;* O. SCHILLING, *Das Völkerrecht nach Th. v. A.*, Friburgo 1919, § 7: *Der feindliche Verkehr*, pag. 39-45; Y. DE LA BRIÈRE, *Le droit international chrétien*

Digitized by Google

Anche a questo riguardo l'Aquinate fu sopratutto un sintetizzatore meraviglioso. Egli coordinò in un quadro quasi completo tutta la teoria, sparsa negli scritti dei dottori e dei canonisti, circa la legittimità della guerra e circa le condizioni per iniziare e condurre una guerra giusta. Sua fonte importante sono i canonisti, specialmente Graziano (1); ma egli dipende forse ancor più da S. Agostino, il cui insegnamento egli fece rivivere in tutta la sua freschezza.

L'Angelico tratta *ex professo* della guerra alla questione XL della 2ª 2æ, elencandola fra le azioni che si oppongono alla pace, la quale (e fu già detto) è a sua volta da lui considerata fra i frutti della carità. E dapprima egli nell'articolo primo, ne afferma la legittimità, basandosi sulla autorità di S. Agostino, che la deduce dalla Scrittura Sacra. Ma poi egli soggiunge una seconda giustificazione della guerra deducendola questa volta, non dall'estrinseco, ossia dalla testimonianza di qualche autorità, ma dalla stessa funzione sociale della guerra, in quanto essa è necessaria per il mantenimento della pace e la conservazione della unità sociale. San

---

in *Annales*, etc., pag. 495 ss., ecc. Oltre che in queste monografie la dottrina di S. Tomaso è tenuta in grande conto anche negli altri studi storici sul diritto bellico. Cfr. ad esempio, oltre al volume già citato del VANDERPOL, *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du M. A.*, Parigi 1911; dello stesso: *La guerre devant le christianisme*, 2 ed. Parigi, 1911; A FOCHERINI *La dottrina canonica della guerra da S. Agostino a Baldassare d'Ayala*, Modena 1912; A PILLET, *La guerre et le droit*, Lovanio 1923, 2ème Lection: *Les doctrines des canonistes*, pag. 9 ss. Ma non è solo negli studi storici che il pensiero di S. Tomaso sulla guerra è tenuto in grande considerazione, ma quello stesso pensiero forma la base di ogni trattazione di diritto bellico ispirata ad una concezione cristiana. Così si veda nei molti scritti pubblicati in questi ultimi anni, come quelli del TANQUEREY (1913), dell'HEDDE (1913), dell'OLDRÀ (1915), del CHIAUDANO (1915), del GAUDEAU (1915), del CHOSSAT (*La guerre et la paix d'après le droit naturel chrétien*, Parigi 1918), dell'ORTOLAN (art.: « *Guerre* » in VACANT-MANGENOT, *Dict. de th. cath.*, t. VI, 1920, pag. 1899-1962), di Y. DE LA BRIÈRE (oltre che in *Luttes de l'Eglise et luttes de la Patrie*, 3ème serie, Parigi 1916, anche in D'ALÈS, *Dict. apol. de la foi cath.*, art: *Paix et guerre*, t. III, 1920-21, pag. 1257-1303). Ricorderò anche un mio studio, ispirato per gran parte all'insegnamento dell'AQUINATE, *La filosofia cristiana della guerra*, in *Scuola Cattolica*, maggio e giugno 1915.

(1) Causa 23ª del Decreto. È precisamente da questa fonte che S. Tomaso deriva pure i testi di S. Agostino che cita a proposito di guerra; ma egli poi li elabora a suo modo.

Digitized by Google

Tomaso accenna appena l'argomento, e ad esso dà non tanto una formulazione diretta, quanto piuttosto indiretta dal più noto e più certo al meno noto e meno certo: « et sicut (principes) licite defendunt eam (rempublicam) gladio contra interiores perturbatores, dum malefactores puniunt... ita gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus ». Il valore dell'argomento è manifesto (1). Esso trova conferma in tutto il rimanente della dottrina del dottore (2).

Nè è solo della guerra difensiva che S. Tomaso intende affermare la bontà, ma pure della aggressiva, come risulta dal passo da lui citato ed accettato (2ª 2æ q. 40 a. 2) di S. Agostino: « « Justa bella solent definiri quae ulciscuntur injurias, si gens vel civitas plectenda est, quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injuriam ablatum ».

Già da questo solo che abbiamo riferito, chiaro appare donde derivasse precipuamente S. Tomaso il diritto di uno stato di costringere un altro stato avversario al rispetto del proprio diritto leso o minacciato: da un *diritto di punire*. Gli antichi, e fra essi S. Tomaso, nella lesione del diritto internazionale non videro che un *delitto* che esige una *pena*, e perciò la guerra dissero *atto di giustizia vendicativa* (3). I moderni invece sogliono considerare la guerra come un *atto di giustizia commutativa*, a titolo di restituzione e di riparazione per un *danno patito* (4). Essi anzi escludono espressa-

---

(1) Cfr. 2ª 2æ q. 64 a. 2, dove sono date le prove della legittimità dell'uso della spada contro i malfattori.

(2) Come quando egli mostra i vantaggi della guerra combattuta per la salvezza della patria, e scrive: « conservanda salus reipublicae, per quam impediuntur occisiones plurimorum et innumera mala et temporalia et spiritualia ». 2ª 2æ q. 40 art. 4; — o quando esalta la morte incontrata: « ad conservationem reipublicae » 2ª 2æ q. 31 a. 3 ad 2; — o afferma il dovere del principe di difendere la nazione e di avere un esercito: *De regimine principum*, l. I, c. XIII e XIV.

(3) Ancora GROZIO, *De jure pacis et belli*, l. II c. I n. 2 e c. XX nn. 1, 38 e 40, ammise la guerra punitiva. « Facta aut reparari aut puniri posse » (c. XX n. 1).

(4) Il primo teologo che abbia *esattamente* determinato la questione della guerra sotto questo punto di vista sembra sia stato il TANNER, *Th. schol.*, t. III, disp. II, q. VI, dub. III, ass. VI. Il VANDERPOL, *La guerre devant le christianisme*, pag. 78, ha voluto vedere in questo una deviazione dalla pura dottrina scolastica.

Digitized by Google

mente come non giuridica la nozione di *guerra punitiva*, poichè la punizione supporrebbe una subordinazione degli Stati, mentre « fra gli Stati non v'è ne superiore nè inferiore » (1).

Certo l'obiezione è grave. Cionostante la concezione scolastica della guerra a noi pare così profondamente vera e cristiana, che non dubitiamo di difenderla. La difesa non è difficile se noi ci collochiamo da un punto di vista storico. La guerra publica si può ricollegarsi infatti alla faida, guerra o vendetta privata, del diritto germanico. Essendosi ammesso il diritto di punire nei privati, dovette parer logico che il medesimo diritto fosse riconosciuto alla Società a riguardo di un'altra società. Si ricordi del resto quanto fu già osservato, essersi applicato nel medioevo ai rapporti fra società le stesse norme del diritto privato per i rapporti fra individui. In un caso sopratutto poi la punizione potè sembrare legittima, nella guerra contro gli infedeli e gli eretici, alla cristianità, come depositaria della vera legge morale divina, attribuendosi (e questo pure fu già detto) una certa superiorità sugli altri popoli.

Ma non è solo sotto l'aspetto storico che la concezione può essere difesa, bensì pure per il suo stesso contenuto. La punizione del delitto da parte dello Stato, sia esso delitto commesso da un cittadino o da uno straniero o da un altro Stato, può considerarsi come un mezzo necessario di conservazione e di difesa sociale. La giustificazione giuridica di questa azione punitiva sopra un uguale si avrebbe quindi nella necessità sociale: e poichè la esistenza della società è voluta da natura, ossia da Dio, è da Dio stesso come autore della natura che lo Stato desume in ultima analisi la sua funzione di giudice (2).

Certo nè gli scolastici del periodo d'oro, nè quelli del sec. XVI hanno mai parlato di guerra *atto di giustizia commutativa;* questo pensiero tuttavia non fu forse estraneo dalla loro mente, come risulta, ad esempio, da questo passo del SUAREZ: *De legibus*, lib. II, cap. XIX, n. 8: « Item censeo de jure belli, quatenus fundatus in potestate quam una respublica vel monarchia suprema habet ad puniendam, *vel* vindicandam, *vel* reparandam injuriam ei ab altera illatam », dove il dottore esimio sembra distinguere nettamente lo scopo punitivo dagli altri due.

(1) KANT: *Zum etwigen Frieden*, l. I. 6. Questo principio di Kant è oggi universalmente accettato. Cfr. tuttavia OLIVI: *Manuale*, p. 488.

(2) « Habens justum bellum gerit personam judicis criminaliter procedentis ». CAJETANUS: *Summa* ad v.: *Bellum.*

Digitized by Google

Per cui anche al diritto di guerra è applicabile la sentenza di S. Paolo circa il potere sociale: « Non enim sine causa gladium portat: Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit » (1).

Per mostrare la bontà della teoria degli scolastici e di S. Tomaso, a me non pare pertanto necessario ricondurre la giustizia vendicativa alla giustizia commutativa (2). E' vero che S. Tomaso ha scritto, che « vindicta quae fit autoritate publicae potestatis, secundum sententiam judicis pertinet ad justitiam commutativam » (3). Tuttavia questo sembra doversi intendere solo del caso, in cui il giudice punisca un suddito che abbia leso il diritto altrui (4), e non può in ogni modo essere inteso fuori di questo caso che analogicamente.

Ma se noi abbiamo sostenuto sin qui che la guerra è per S. Tomaso un atto di giustizia vendicativa, questo non è in modo esclusivo poichè lo stesso santo ammette che la guerra possa essere anche un atto di giustizia commutativa: come risulta precisamente dall'ultima parte della definizione di S. Agostino sopra riportata: « vel reddere quod per injurias ablatum est ».

Un aspetto speciale della guerra come fu considerata da S. Tomaso, non può essere da noi trascurato, anche perchè esso ci serve a meglio comprendere la portata della funzione punitiva attribuita alla guerra.

La guerra per S. Tomaso anche quando non è diretta-

---

(1) *Ad Rom.* XIII, 4. Ecco come espone la teoria scolastica giunta all'estremo della sua formazione il SUAREZ: *De charitate* sectio II n. 2: « Potestas indicendi bellum est quaedam potestas jurisdictionis, cuius actus pertinet ad *justitiam vindicativam*, quae maxime necessaria est in republica ad coercendum malefactores: unde sicut supremus princeps potest punire sibi subditos quando aliis nocent, ita potest se vindicare de alio principe, vel republica, quae *ratione delicti* ei subditur: haec autem vindicta non potest peti ab alio judice, quia princeps, de quo loquimur, non habet superiorem in temporalibus: ergo si alter non sit paratus ad satisfaciendum, compelli potest per bellum ». Non faccio la ipotesi di una guerra per punire l'offesa recata ai supremi diritti dell'umanità, comuni a tutti gli stati, poichè ad essa non accenna S. Tomaso. Al proposito rimando a quanto io ho già scritto in *La filosofia cristiana della guerra* (estratto), pag. 25 ss.

(2) A. MICHEL, *o. c.*, pag. 16 ss.

(3) 2ª 2æ q. 80 a. 1 ad 1. Cfr. pure ib. q. 108 a 2 ad 1.

(4) PRÜMMER D. M., *Manuale Theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Friburgo, 1915, t. II, p. 66 nota.

Digitized by Google

mente voluta per uno scopo religioso, deve avere nell'intenzione di colui che la promuove una finalità ultima religiosa, ossia il bene anche spirituale dell'avversario: « Bella carnalia in populo fideli sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum » (1). « Licitum est impugnare inimicos ut compescentur a peccatis, quod cedit in bonum eorum et aliorum » (2) « Homo sit paratus non resistere vel se non defendere, si opus fuerit; sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum vel etiam illorum, cum quibus pugnatur » (3).

Il diritto di guerra — 2° Le condizioni della guerra giusta

Provato che la guerra può essere giusta, non è detto che tutte le guerre lo siano. A questo occorrono alcune condizioni, che S. Tomaso ricapitola in queste tre: « auctoritas principis... causa iusta... intentio bellantium recta » (4). Ci dispensiamo, perchè ci porterebbe troppo lontano, dall'entrare in una minuta analisi di queste condizioni, così come esse furono intese da Tomaso: solo insistiamo sulla seconda condizione, la causa giusta, come la più difficile talora a determinarsi.

S. Tomaso non specifica molto quali cause debbano dirsi giuste e quali ingiuste. Con S. Agostino tuttavia egli dichiara ingiusti motivi di guerreggiare « nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas... libido dominandi » (5), come pure peccaminoso « bellare propter praedam » (6); mentre per contrario riconosce come giuste le guerre « quae ulciscuntur iniurias » (7).

(1) 2ª 2æ q. 10 a. 3 ad 3um.
(2) 2ª 2æ q. 83 a 8 ad 3um.
(3) 2ª 2æ q. 40 a. 1 ad 2um.
(4) 2ª 2æ q. 40 a 1. S. Raimondo di Pennafort, *Summa* ha pure un'enumerazione di condizioni per guerra giusta, che quantunque differisca alquanto nella espressione, pure concorda nella sostanza con quella dell'Aquinate
(5) 2ª 2æ q. 40 a 1.
(6) 2ª 2æ q. 66 a. 8 ad 1um.
(7) 2ª 2æ q. 40 a 1. Si noti come qui stesso S. Tomaso dichiari così la causa giusta: « ut scilicet, qui impugnantur, *propter aliquam culpam* impugnationem mereantur ». Dunque esclude egli la legittimità di una guerra, quando lo stato che ha violato il diritto di un altro, ha agito in buona fede, senza dolo, e si rifiuta di riparare il danno causato o di ricondurre il diritto leso per

Digitized by Google

Legittime egli dice altresì le guerre indette per motivo religioso: « ad conservationem divini cultus » « propter defensionem divini cultus » (1), non mai però « ut (fideles) eos ad credendum cogant » (2). In ogni modo S. Tomaso come movente ultimo di ogni guerra richiede la pace: « Non quaeritur pax ut bellum excitetur, sed bellum ut pax acquiratur (3) », o almeno che si miri ad una pace migliore: « et per hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem, quam prius haberent » (4).

Gli scolastici posteriori (5) alle tre condizioni di S. Tomaso ne aggiunsero una quarta: la giustizia nella condotta della guerra. Non che però S. Tomaso abbia ignorato o non abbia considerato questa condizione; ma egli nell'articolo 1° della questione 40 della 2ª 2æ intese fissare le condizioni della guerra giusta solamente nel suo porsi, e non nel suo svolgersi. All'articolo 3 della stessa questione egli infatti chiede: « Utrum sit licitum in bellis uti insidiis » ed all'articolo 4 « Utrum liceat diebus festis bellare ».

Il secondo quesito non ci riguarda: del primo invece abbiamo discorso sopra, essendo un'applicazione speciale di una regola generale riflettente i rapporti fra le nazioni.

Di un altro punto della condotta di guerra, ossia della preda, parla S. Tomaso all'articolo 8° della questione 66 di questa stessa 2ª 2æ. La preda « contra hostes, pugnando », quando si tratti di « bellum justum », e il bottino non sia la ragione principale per cui si combatte, è lecita, perchè « non habet rationem rapinæ » (6).

---

una *invincibile* ignoranza del proprio torto, per cui verrebbe a perdurare la buona fede? Certo questa sarebbe la conseguenza logica di una concezione della guerra come atto di giustizia esclusivamente vendicativa. In questo caso infatti l'assenza del dolo escluderebbe la imputabilità morale e perciò toglierebbe anche la punibilità dell'atto solo materialmente ingiusto. Ma avendo noi detto come S. Tomaso non neghi la guerra anche come atto di giustizia commutativa, crediamo che alla asserzione sopra riferita di S. Tomaso si possa dare un'interpretazione meno assoluta.

(1) 2ª 2æ q. 188 a. 3 « Utrum aliqua religio ordinari possit ad militandum ».

(2) 2ª 2æ q. 10 a. 8.

(3) 2ª 2æ q. 40 a. 1 ad 3um.

(4) 2ª 2æ q. 29 a. 3 ad 2um.

(5) Cfr. ad es. SUAREZ, *De chart.*, s. VI e BELLARMINO, *De laicis*, c. XV.

(6) Cfr. anche 1ª 2æ q. 94 a. 4. S Tomaso non sembra distin-

Digitized by Google

Delle rappresaglie e delle ritorsioni l'Aquinate direttamente non tratta: però è applicabile a questa materia la dottrina ch'egli espone a proposito della vendetta (1).

« Fecerunt civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui ad contemptum Dei: coelestem vero amor Dei ad contemptum sui » (2). Le condizioni dell'antico glorioso impero, che si sfasciava politicamente e si dissolveva moralmente sotto l'urto delle nazioni barbariche, strappavano a S. Agostino queste parole notissime, che sono come l'espressione della sua sfiducia nella città terrena e dell'unica sua speranza nella città celeste (3). Eppure ciò che S. Agostino non aveva forse preveduto i secoli di mezzo ebbero a compiere: il cristianesimo seppe così profondamente pervadere la vita sociale, da dar vita alla città terrena cristiana, la quale riuscì a conciliare coll'amore della patria l'« amor Dei », e coll'interesse terreno quel giusto « *contemptus sui* » che il Vangelo aveva predicato. La « civitas christiana » è stata una felice realtà, corrispondente ad una concezione cristiana integrale di tutta la vita, in tutti i suoi aspetti. E Tomaso di questa città cristiana fu indubbiamente il maggiore teorico, colui che seppe meglio determinarne la natura, gli scopi, le funzioni.

La « *civitas christiana* » oggi non è più, demolita da concezioni politiche areligiose e spesso anche irreligiose. Ma noi lavoriamo a riedificarla. Teniamo pertanto gli occhi fissi all'insegnamento del grande Maestro. In lui, dottore universale, e nelle sue dottrine, come ci ripetè anche ora Pio XI noi troveremo la guida sicura perchè non abbiamo ad aver lavorato invano. Vi sono evidentemente nella concezione sociale dell'Aquinate degli elementi che sono caduti, diverso essendo l'assestamento della società attuale da quello della società medievale. Ma i principî fondamentali rimangono, perchè attinti alla verità immortale del cristianesimo.

---

guere fra beni dello Stato e beni dei cittadini. Si veda a questo proposito CHÉNON, *o. c.*, p. 17.

(1) 2ª 2æ q. 108. Cfr. MICHEL, *o. c.*, *La vengeance et les représailles*, pag. 45-64.

(2) S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, l. XIV, c. 17.

(3) GEROSA, *S. Agostino e la decadenza dell'impero romano*, in *Didaskaleion*, 1916.

Digitized by Google

P. MARC DE MUNNYNCK O. P.

Professore nell'Università di Friburgo

L'ESTHETIQUE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

La théorie du Beau, de l'art et du sentiment esthétique n'a jamais été systématisée par S. Thomas. A propos du Vrai et du Bien, à propos des vertus pratiques, nous trouvons des allusions nombreuses et suggestives (1); mais même prises dans leur ensemble elles ne livrent rien qui puisse être comparé aux théories et aux systèmes, que de nos jours on nous propose sous le nom d'*Esthétique*. Depuis A. Baumgarten surtout, toute une science spéciale s'est constituée par le concours d'innombrables écrivains, de valeur très inégale d'ailleurs, Kant, Schiller, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Schleiermacher, Fr. Th. Vischer, R. Vischer, Fechner, Diez, Groos, Th. Lipps, Dessoir, Croce, Müller-Freienfels, Cohn, Medicus, Taine, Guyau, Lalo, De Wulf, Kralik, beaucoup d'autres encore (2) n'ont pas travaillé en vain; et l'on se trouve un peu dé-

---

(1) Cfr. J. MARITAIN, *Art et Scolastique*. Librairie de l'Art Catholique, 1920; pp. I et 2.

(2) La bibliographie de l'Esthétique est immense. B. Croce dans la partie historique de son Esthétique donne les renseignements utiles. Nous ne mentionnons ici que quelques ouvrages fondamentaux, dont la connaissance est nécessaire pour une étude méthodique et fructueuse:

A. BAUMGARTEN, *Aesthetica*.

KANT, *Die Kritik der Urteilstraft*.

SCHILLER, *Briefe über die aesthetische Erziehung des Menschen*.

HEGEL, *Vorlesungen über die Aesthetik*.

SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Buch III.

SCHLEIERMACHER, Le 7° volume des oeuvres philosophiques: *Aesthetik*.

K. GROOS, *Spiele der Tiere*, 1897; *Spiele der Menschen*, 1899; *Einleitung in die Aesthetik*, 1892; *Der aesthetische Genuss*, 1902.

TH. LIPP, *Aesthetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*. 2 vol. 1914.

M. DESSSOIR, *Aestetik und allgemeine kunstwissenschaft*, 1906.

MÜLLER-FREIENFELS, *Psychologie der Kunst*. 2 vol. 1912.

JOAS COCH, *Allgemeine Aesthetik*, 1901.

Digitized by Google

concerté lorsqu'on tâche de placer les idées thomistes dans le cadre immense, que remplissent en ce moment les doctrines esthétiques.

Ce qui frappe avant tout, c'est que l'esprit même des travaux modernes est différent de celui qui guidait S. Thomas. On n'ignore pas que vers le milieu du siècle dernier, le dévergondage spéculatif des post-Kantiens et l'efflorescence vigoureuse des sciences expérimentales avaient discrédité toute métaphysique. Laborieusement les scolastiques entretenaient sa flamme vacillante, et l'abritaient contre le souffle brutal des sarcasmes positivistes. Aussi l'esthétique moderne est essentiellement psychologique; les spéculations purement rationnelles paraissent stériles; et avec Fechner l'Esthétique est entrée dans les laboratoires où, entre les mains des Cávauboi scientifiques, elle a été passablement malmenée.

Cependant on s'aperçoit sans peine que ces attitudes artificielles ne peuvent pas se maintenir en face des exigences les plus explicites de la raison. Arnold Ruge (1) constate que l'Esthétique, malgré ses bases psychologiques, soulève des problèmes que seul le philosophe peut résoudre. Moritz Geiger (2), devant certaines impuissances de la psychologie en face des oeuvres d'art, n'a d'espoir que dans la métaphysique. Bien plus, sous l'influence de Windelband s'est constituée « l'école badoise », représentée surtout par Rickert, J. Cohn, Mehlis, Kroner, qui s'attache à la « Kulturphilosophie », considère le Vrai, le Bien et le Beau comme les grandes valeurs de la vie, et en arrive par voie de conséquence à diviser la philosophie toute entière en Logique, Morale, et Esthétique.

Le Beau est un facteur si puissant et si universel dans la vie, il a des attaches si intimes avec le Vrai et le Bien, qu'il est absolument vain de vouloir le soustraire à la considération du philosophe. Que la base de l'Esthétique soit psycholo-

---

B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 1909.

H. TAINE, *Philosophie de l'Art.*

M. GUYAU, *L'Art au point de vue sociologique*, 1889; *Les Problèmes de l'Esthétique contemporaine*, 1913.

M. DE WULF, *L'Oeuvre d'Art et la Beauté*, 1922.

(1) A. RUGE, *Einführung in die Philosophie.* Leipzig 1914.

(2) Cfr. son *Esthétique* insérée dans la « *Systematische Philosophie* » de la « *Kultur der Gegenwart* », éditée par PAUL HINNEBERG. Berlin et Leipzig. Teubner.

Digitized by Google

gique, personne n'en doutera plus, la définition la plus synthétique donnée par S. Thomas : « Quod visum placet », aurait dû nous en avertir. Mais il n'est pas moins certain que son sommet s'élève dans les régions de la métaphysique, et que toute esthétique restera informe et stérile si elle n'est achevée par le philosophe.

Cette différence de point de vue est une des causes pour lesquelles on ne rencontre jamais une esthétique vraiment complète. Afin de déterminer la place que les idées de S. Thomas occupent dans l'Estétique générale, afin de mettre en lumière leur vigueur et leur fécondité, il nous parait opportun de tracer ici un plan sommaire d'une Esthétique complète. Il aura toute la sécheresse d'un schéma; il en aura toute l'utilité.

Même les métaphysiciens les plus exclusifs doivent reconnaître que la base expérimentale de toute Esthétique est le sentiment du Beau. Le sentiment esthétique doit donc, sur ce terrain, nous fournir le point de départ de toute théorie. — Dès lors une division générale s'impose; suivant les règles de la logique appliquée l'Esthétique doit nécessairement se diviser en trois parties : 1° La nature du sentiment esthétique; 2° sa cause objective; ; 3° ses effets.

La première partie doit nous révéler cet état d'âme que nous éprouvons en face d'une belle chose. Elle devra noter les modalités de ce sentiment. Elle dévoilera les lois psychologiques qui conditionnent sa naissance et son évolution, nous découvrirons de cette manière les causes intrinsèques du sentiment esthétique. — Il est manifeste que toute cette partie est d'ordre psychologique.

Mais un objet n'est intellectuellement connu que lorsqu'on en saisit l'origine, les causes efficientes. Une des sources de la vie esthétique est manifestement interne; et la première partie l'étale sous nos yeux. Mais le sentiment du Beau suppose la connaissance, la contemplation d'un objet. Il a donc une source objective qui sera le terrain d'investigation de la deuxième partie de l'Esthétique. Cette cause objective s'appelle le Beau. C'est donc ici que se place la théorie du Beau, qui trop souvent pour les métaphysiciens purs constitue toute l'Esthétique.

Le Beau peur être envisagé à deux points de vue : *a*) expérimentalement, par la notation méthodique des objets qui

Digitized by Google

nous font vivre esthétiquement; *b*) au point de vue métaphysique, en spéculant à la lumière de la théorie de l'Etre sur ce groupe immense de réalités qui nous donnent le sentiment esthétique.

Le premier point de vue nous ouvre un terrain immense. Le Beau se révèle dans la nature et dans l'art. Les rapports entre les deux catégories soulèvent des questions délicates. L'examen de l'art est extraordinairement compliqué. Il nous faut déterminer ce qu'est l'art; et l'on sait qu'on est loin de s'entendre à ce sujet. L'origine subjective de l'art nous impose toute la psychologie de l'artiste. La contemplation et la jouissance esthétique en face des oeuvres d'art nous réservent d'autres problèmes, intéressants sans doute, mais qui ne manquent pas de difficultés. Cette théorie complète de l'art est si complexe, que bien des auteurs y voient à tort l'Esthétique toute entière.

Le second point de vue est celui des métaphysiciens. Le Beau se rattache-t-il directement à l'Etre, au même titre que le Vrai et le Bien? Et s'il en est ainsi, quelles sont ses propriétés essentielles? D'autre part, comment arrive-t-on à un jugement purement objectif, indépendant de toute relativité subjective, au sujet du Beau, ou pour nous servir du langage kantien, dont une foule d'esthéticiens ne se dégagent pas, comment en matière esthétique un jugement *synthétique a priori* est-il possible?

On voit clairement que cette deuxième partie ne peut pas être abandonnée au seul psychologue; mais il n'est pas moins évident que le seul métaphysicien ne l'achèvera jamais.

La troisième partie, qui doit nous montrer les conséquences de la vie esthétique, est évidemment psychologique dans son point de départ; mais elle rencontrera l'influence du sentiment esthétique sur la vie entière; elle indiquera nécessairement des problèmes pédagogiques et moraux, et peut nous apprendre à « vivre en beauté ». Par conséquent le philosophe moraliste aura son mot à dire.

Dans tout cet ensemble complexe, quelle place peuvent occuper les idées esthétiques de S. Thomas? Nous avons constaté que nulle part il n'essaie de les réduire à un ensemble systématique. Le passage de ses oeuvres le plus important pour l'esthéticien est sans conteste le commentaire sur le 4.e chapitre « *de divinis nominibus* » du pseudo Denys l'Aréopagite

Digitized by Google

(lect. V). Sans cesse il s'y appuie dans les autres allusions qui se rencontrent dans ses ouvrages. Les endroits principaux, qui s'imposent á l'attention sont la Summa Theol. I-q. 5, a. 4 ad 1.; q. 39, a 8-c; I, II q. 27, a. 1 ad 3; II, II q. 145; a. 2c et ad 1 ; q. 180, a. 2 ad 3 ; de veritate q. 22, a. 1 ad 21 . Les autres passages de ses oeuvres qui ont une valeur pour l'Esthétique, ne font que rappeler ce qui se trouve dans les textes cités. Il faudrait évidemment y ajouter les multiples passages, où le docteur angélique parle de l'art. de la « *recta ratio factibilium* »; mais personne n'ignore que S. Thomas ne sépare nullement les beaux-arts de ce que nous désignons sous le nom de « métiers », d'arts manuels. Nous aurons l'occasion de le rappeler tout à l'heure; mais il est impossible d'examiner ce problème dans le présent travail.

1. — Avant tout constatons que le Maître, malgré ses tendances de métaphysicien, n'a nullement écarté le point de vue psychologique. Quoi qu'on en ait dit, sa définition fondementale du Beau est bien: « *Quod visum placet* ». On l'a contesté; on a voulu y voir une description par les effets; on a prétendu que la vraie définition du Beau se trouve dans les conditions que S. Thomas exige pour la constitution du Beau objectif: la clarté, l'intégrité, et la proportion harmonieuse (1). A notre sens, c'est là une méprise. Le « placet », la jouissance consécutive à l'objet contemplé, est absolument essentielle á la beauté, comme l'acte d'intelligence est essentiel au Vrai, comme le Bien implique un rapport à la volonté. Si l'on veut réduire la définition du Beau aux conditions analytiques du beau objectif, ou bien on y introduira subrepticement la jouissance subjective, ou l'on réduira le Beau jusqu'à pleine coïncidence, au Vrai et même à l'Etre.

« Quod visum placet », voilà la définition essentielle du Beau selon S. Thomas. Il y revient toujours. Or qu'on voie la conséquence. Si la jouissance esthétique est essentielle à la beauté, comme indubitablement elle constitue un état psychologique, la formule thomiste contient une invitation très explicite à l'intervention du psychologue. S. Thomas n'a pas fourni cette analyse; inclinons nous devant le progrès que depuis un siècle on a réalisé sur ce terrain. Mais constatons que l'Angélique docteur... a dépassé toute la querelle des métaphysiciens et des psychologues. L'Esthétique est psychologique;

(1) Cfr J. MARITAIN, *o. c.*

Digitized by Google

c'est manifeste. Elle est essentiellement métaphysique; c'est indubitable. Si l'on était resté fidèle à la formule thomiste, si on en avait saisi le sens et toute la portée, nous aurions échappé à des discussions irritantes et stériles. Depuis des siècles nous aurions conquis une attitude méthodique, que nos contemporains tâchent de s'assurer péniblement.

2. — Insistons sur la formule thomiste; elle est si féconde; et elle nous révèle une fois de plus que l'oubli de la grande scolastique oblige souvent nostre siècle de retrouver... la Méditerannée. « Quod visum placet ». La jouissance esthétique est basée sur la connaissance, sur la contemplation de l'objet; sur ce point il n'y a aucune divergence. Mais remarquons que le simple plaisir de la contemplation ne suffit pas pour nous faire vivre en beauté. Toute opération normalement effectuée nous donne du plaisir. La calcul le plus abstrait, l'analyse la plus séche, l'examen judiciaire d'une abomination criminelle, si nous pouvons les mener à bon terme, nous procurent une véritable jouissance. Mais celle-ci n'est pas esthétique pour autant; et l'objet n'en devient pas beau. Ce n'est pas la « visio grata » que S. Thomas introduit dans son Esthétique. La jouissance ne doit pas résulter de la contemplation comme telle, mais de l'*objet* de la contemplation. Il faut que l'*objet*, étant contemplé, nous donne du plaisir, et c'est bien ce que met en valeur la définition laconique: Quod visum placet.

3. — Elle jette, en outre, une vive lumière sur un point, qui jusqu'à ce jour est l'objet de controverse. Kant affirme que la contemplation esthétique est complètement désintéressée, et n'a aucune influence sur la vie réelle. Les dangereux partisans de l'*esthétisme*, de cette philosophie de la vie qui érige le Beau en suprême et même en unique valeur, lui ont emboité le pas (1). Il est certain que la vie esthétique se trouve en marge de la vie réelle. Les objets que les arts nous présentent, et même la Nature contemplée esthétiquement, n'entrent pas dans nos intérêts vitaux, dans cette vie où se placent nos succès, nos échecs et nos devoirs. Cette vérité indiscutable est vigoureusement soulignée par la définition thomiste du Beau. Ce n'est pas l'objet en lui-même qui plait; ce n'est pas la contemplation subjective qui est esthétiquement agréable; c'est l'objet contemplé. Or l'objet saisi par la connaissance

(1) Cfr. O. WILDE. Préface de « *The Picture of Dorian Grey* ».

Digitized by Google

fait totalement abstraction de l'existence actuelle. Peu importe qu'il existe dans le monde; il suffit qu'il existe dans notre connaissance; et l'on comprend dès lors pourquoi l'on peut dire avec Kant que la vie esthétique est « désintéressée ».

Mais la même définition élève une barrière devant toutes les extravagances de l'esthétisme et des partisans outranciers de « l'art pour l'art ». Elle note le plaisir, la jouissance esthétique, qui se produit dans un homme bien réel, bien vivant. Ne faut-il pas fermer les yeux sur les lois fondamentales de la psychologie, ne faut-il pas négliger à plaisir les influences énormes et souvent redoutables des états affectifs sur la vie réelle, pour prétendre que les émotions esthétiques n'ont aucune influence sur notre attitude très réelle, très intéressée, en face du monde et de la vie?

Il est impossible d'exagérer la valeur et la merveilleuse fécondité de la définition thomiste du Beau. Elle est en contact immédiat avec les problèmes fondamentaux de l'Esthétique contemporaine. Il importe de la placer à la base de toute cette science, si l'on veut écarter bien des obstacles, et échapper à des conséquences singulièrement funestes.

4. — Mais quels sont les caractères de ce Beau, dont la simple contemplation nous émeut, au point de nous jeter parfois dans le ravissement? L'attitude de S. Thomas est avant tout celle du métaphysicien; et dès lors la première question qui se présente sur ce terrain est la suivante: Le Beau est-il transcendental?

On connait la signification de ce terme dans le langage scolastique. Le transcendental s'élève au-dessus de tout genre et de toute espèce, et va se confondre avec l'Etre dans une universalité analogique sans restriction. La question prend dès lors cette forme nouvelle: Dans la pensée de S. Thomas, la Beau est-il identique à l'Etre?

Le docteur angélique ne l'a jamais affirmé. A plusieurs reprises, il semble vouloir énumérer les transcendentaux; toujours il signale l'Un, le Vrai, le Bien (1). On peut y ajouter le « aliquid » qui implique la distinction de chaque être de tout autre. Jamais il n'introduit le Beau dans la série des transcendentaux.

Mais on peut se demander si ses affirmations au sujet du

(1) Cfr. p. exemple: *De Veritate*, q. 21 a. 1.

Digitized by Google

Beau ne nous mènent pas nécessairement à ranger le Beau, a côté du Vrai et du Bien, parmi les aspects transcendentaux de l'Etre. Plusieurs l'ont cru; ne mentionnons que le cardinel Mercier (1) et J. Maritain (2). On fait remarquer que sans cesse S. Thomas rattache le Beau au Bien. C'est indiscutable; mais cette phrase bien thomiste de Cajetan: « Pulchrum est laiqua *species* boni » (3). suffirait pour nous faire douter de la valeur de cette considération. S. Thomas affirme encore que entre le Beau et le Bien il n'y a qu'une différence « de raison » (4); mais cette remarque n'est pas plus décisive: entre un genre quelconque et l'Etre il n'y a certes pas une distinction réelle. Il faut s'appuyer sur d'autres motifs pour affirmer que, dans la pensée de S. Thomas, le Beau est vraiment identique à l'Etre. Où trouver ces motifs?

On fait remarquer tout d'abord que tout être contemplé peut nous donner le sentiment esthétique. Il y a assurément des êtres laids, come il y a des êtres mauvais; mais ce ne sont là que des déviations accidentelles, qui ne compromettent pas plus le caractère transcendental du Beau que celui du Vrai.

Il y a davantage. Que le Beau soit un bien, personne n'en doute assurément. Or ce bien nous est fourni par la seule relation transcendentale de la connaissance. Le Beau n'est qu'une espèce de bien, parce qu'il n'implique pas toute espèce de possession du Bien; il est restreint à la possession cognoscitive: quod *visum placet*. Or ce n'est pas la connaissance qui restreint l'amplitude de l'Etre, puisque son objet est le Vrai. Il en, résulte, par conséquent, que le Beau est aussi large que l'Etre, qu'il est transcendental.

Ajoutons encore que Dieu est beau; S. Thomas souligne vigoureusement la beauté divine dans son commentaire sur Denys l'Aréopagite. Dieu est la plénitude de l'être; c'est à cetitre qu'il est beau. Ne s'ensuit-il pas que tous les êtres doivent participer à la beauté de Dieu comme ils participent nécessairement à son être. Toutes ces considérations sont bien empruntées à la pure philosophie de S. Thomas; et l'on se croit autorisé á conclure que, dans la pensée de l'angélique docteur, le Beau doit être un transcendental.

---

(1) *Ontologie*, IV partie ch. IV par. 3.
(2) MARITAIN, *o. c.* pp. 40 et seq.
(3) In I-II, q. 27 a. 1.
(4) S. Theol., qu. 27, a. 1 ad 3m.

Digitized by Google

Il y a là des considérations intéressantes; mais il ne semble pas qu'elles soient démonstratives. De fait, la connaissance de n'importe quel être peut nous donner du plaisir; car la connaissance est le bien de l'intelligence, et tout sujet dans la possession de son bien. Mais ce plaisir n'est pas la jouissance esthétique. *Visio placet,* comme l'exercice normal de toute fonction se reposant dans son terme. Il faudrait prouver que « *visum placet* »; ce que le premier argument allégué ne fournit certainement pas. Le sentiment esthétique, — nous l'avons remarqué ci-dessus, — suppose évidemment la vision; mais il implique un plaisir qui a sa source dans l'objet; il faut que l'objet soit tel que par sa nature il fournit du plaisir au contemplateur. Le fait allégué, — toute vision nous donne du plaisir, — n'atteint donc pas la question; et ce premier argument ressemble dangereusement à une « ignoratio elenchi ».

Et le second argument est une pétition de principe. Le Beau est un bien atteint par la connaissance; la connaissance est aussi large que l'Etre; et l'on en conclut que le Beau a toute l'envergure de l'Etre. Il en serait vraiment ainsi si l'on prouvait que l'Etre, comme être, nous donne par sa contemplation le sentiment esthétique. C'est là tout le problème; et les partisans du caractère transcendental du Beau le supposent résolu. C'est au contraire ce qui est en question.

Enfin qui doutera de la beauté de Dieu? Il est la plénitude de l'Etre. Ne doit-il pas contenir toutes les modalités du Bien; et notamment ce bien de choix qui est le Beau. Mais remarquons bien que jamais nous n'avons vu Dieu. « De Deo non scimus quid sit » ,dit S. Thomas; et en face de certains retours offensifs d'un ontologisme voilé il importe de le retenir et de le répéter. Pour conclure que tout être participé connexion d'identité entre le Beau et l'Etre; de sorte que la participation de l'Etre implique nécessairement la participation à la beauté (1). N'est-ce pas tout le problème? La constatation expérimentale de la beauté universelle des oeuvres

(1) Remarquons que dans le traité de Dieu de la Somme théologique il y a des questions consacrées à l'unité, à la bonté, à la vérité de Dieu. S. Thomas prend même la peine d'examiner ces notions dans des questions spéciales ou au moins dans des articles spéciaux. Aucune allusion à la beauté. Ce fait nous parait suggestif.

Digitized by Google

divines ne résoud nullement la question. Imaginons, très arbitrairement d'ailleurs, que Dieu n'ait créé que des êtres sensibles. Tout serait sensible. S'ensuivrait-il que le sensible serait un transcendental, identique à l'Etre?

Le raisonnement qui prétend conclure de la beauté de Dieu à celle des créatures est d'ailleurs paralogique à un autre titre. Il est aussi funeste que les tentatives panlogistes de Leibniz, ou que l'attitude de ceux qui de la prémotion physique veulent conclure à la négation de la liberté humaine. Ce n'est pas par notre idée de Dieu que nous connaissons les créatures; c'est par les créatures que nous jugeons de Dieu. Pareil argument impliquerait donc le renversement complet de la manière dont nous pouvons connaître les réalités divines. Nous ne voulons pas insister sur les conséquences de pareil procédé.

Rien n'est donc moins prouvé que le caractére transcendental du Beau; rien ne nous paraît plus arbitraire que d'attribuer pareille opinion à S. Thomas. On pourrait dire davantage. De sérieuses considérations, solidement appuyées sur la pensée thomiste, peuvent nous mener à une conclusion diamétralement opposée. Quoi qu'on en ait dit, le « *placet* » appartient à la définition essentielle du Beau, comme le rapport à l'intelligence est essentiel au Vrai, et le rapport à la volonté au Bien. Or le « *placet* », le plaisir, appartient bien, par définition, au « bonum delectabile » qui, á la différence du « bonum honestum » est une valeur inhérente au sujet. Le « bonum delectabile » est donc essentiellement proportionné à la nature particulière du sujet. C'est pourquoi il y a des choses que nous n'aimons pas à voir, et d'autres qui nous font grand plaisir. Nous touchons ici au fond du débat. Le « bonum delectabile », se terminant dans le sujet, est manifestement divers selon la diversité du sujet. Il est aussi déterminé que la nature du sujet lui-même. Comment parler ici d'un caractère transcendental? Toute espèce serait transcendentale à ce titre.

Or le Beau implique le plaisir, le « bonum delectabile ». Il est donc impossible *a priori* de le ranger parmi les transcendentaux.

Evidemment, le Vrai humain, le Bien humain, sont proportionnés, comme tels, à la nature humaine. Mais qu'on y prenne garde! L'intelligence a pour objet le Vrai tout court; la volonté poursuit le Bien total; le Vrai et le Bien ne se dis-

Digitized by Google

tinguent pas de l'Etre. Ce n'est certes pas à cette thèse fondamentale que le thomiste renoncera. L'intelligence et la volonté humaines sont aussi larges que l'Etre; la nature humaine, à laquelle est proportionné son « bonum delectabile » ne l'est assurément pas. En faisant du Beau un transcendental, on court risque de compromettre, par assimilation, le caractère absolu de l'intelligence et de la volonté, de notre connaissance métaphysique et de notre amour spirituel; et de faire de l'homme, à la manière de Propagoras, la mesure du Vrai et du Bien.

Concluons qu'il est au moins arbitraire, qu'il est peut-être téméraire, d'attribuer à S. Thomas l'opinion suivant laquelle le Beau serait un transcendental. A l'intelligence de l'homme est proportionné le Vrai; à sa volonté spirituelle correspond le Bien. Il n'y a pas un troisième supérieur de notre nature qui aurait pour objet transcendental le Beau.

D'ailleurs, on saisit facilement les considérations très intéressantes qui peuvent donner naissance à cette illusion.

De fait tout être est beau, en tant qu'être. L'homme atteint l'*être;* cet objet suprême fournit certainement, à ceux qui en ont exploré les abîmes, un très réel sentiment esthétique. L'homme lui-même est une participation de l'être. Tout ce qui est, a donc, en tant qu'être, quelque proportion avec l'homme, qui se délecte et se repose dans la contemplation de l'être. Nous pouvons même concéder que tous les êtres particuliers du monde sont beaux, car l'homme est le sommet et la synthèse de la nature toute entière. Tout est beau dans la Nature, parce que le tout de la Nature est réfléchi dans l'homme, et que tout converge vers lui. Ce sont là les bases les plus solides sur lesquelles on puisse s'appuyer pour prétendre que le beau est un transcendental.

Et cependant ne voit-on pas que la conclusion dépasse singulièrement la portée des prémisses? Pour que le Beau soit un transcendental, il faut que, non seulement l'être et toutes les déterminations du monde existant soient beaux, mais encore toutes les déterminations possibles contenues dans la large envergure de l'Etre, et que nous ne pouvons pas même soupçonner. Il en est ainsi pour le Vrai: tout être est vrai, non seulement en tant qu'abstractivement il est être, mais aussi en tant que tel être, quelle que soit sa détermination. Il en est ainsi pour le Bien; car tout être et toute participation possible d'êtres sont bons pour la volonté spirituelle, qui est

Digitized by Google

essentiellement consécutive á l'intelligence. Il n'en est pas ainsi pour le Beau qui, parce qu'il est un bien délectable, se termine dans l'homme et doit être proportionné à sa nature particulière.

Evidemment pour l'Etre infini, dont l'essence est la plénitude de l'Etre, tout être doit être beau; car toute réalité est une participation de son Etre, lorsque nous contemplerons Dieu, et que dans son Etre nous saisirons sa fécondité infinie, tout sera nécessairement beau, parce que tout sera proportionné à la vie divine que nous assure la lumière de gloire. Mais tout n'est pas nécessairement proportionné: è notre pauvre nature humaine. Notre vie esthiétique n'atteint pas la valeur absolue et sans mélange de notre vie intellectuelle et de nos suprêmes tendances morales.

5. — On voit sans peine que dans la pensée thomiste le Beau, au moins le beau intellectuel, emprunte quelque chose d'absolu à la connaissance qui en est la base, et est frappé d'une certaine relativité, parce qu'il s'achève dans la nature humaine dont il est le bien délectable, et où des connaissances inférieures participent à la vie esthétique. En tenant compte de ces deux aspects, on peut déduire *a priori* les conditions essentielles du Beau. On sait que S. Thomas en mentionne trois: la clarté, l'intégrité et la juste proportion. Ce sont là les données les plus importantes de l'Esthétique métaphysique; et il importe d'en saisir le sens sans erreur.

L'angélique docteur mentionne ces trois conditions (S. Theol. I q. 39, a. 8 c.) La clarté et la juste proportion apparaissent dans le commentaire sur Denys l'aréopagite: de divinis nominibus c. IV lect. V, et la II II de la Somme théologique q. 145 a. 2 c. et q. 180 a. 2 ad 3 . On voit d'ailleurs à l'endroit cité du commentaire et S. Theol. I q. 5 a. 4 ad 1 que S. Thomas exige deux « justes proportions »: la proportion des parties entre elles, et celle de l'objet au sujet.

Nous ne pouvons pas nous arrêter aux sources où S. Thomas a puisé ces conditions du Beau. On a cru pouvoir affirmer, par exemple, que la « clarté » est empruntée aux néo-platoniciens, qui ont dit beaucoup de belles choses sur la lumière. Mais ces questions d'origine sont très secondaires dans le problème qui nous occupe. S. Thomas, comme tous les génies qui dominent l'histoire de la pensée humaine, s'est emparé de tous les trésors du passé; mais il les a réduits à une vaste

Digitized by Google

synthèse, et les a marqués d'une empreinte personnelle indélébile.

Le Beau s'appuie sur le Vrai. Comme le Vrai il appartient à l'ordre des causes formelles (1) plutôt qu'à celui des causes finales qui caractérisent le Bien. Dés lors il est manifeste que les conditions de l'être connu, du Vrai, doivent se retrouver dans le Beau.

Par conséquent, rien n'est plus fondamental que la cognoscibilité de la chose pour qu'elle soit belle. Et c'est lá l'idée que S. Thomas veut mettre en lumière en réclamant pour le Beau la *clarté*. On a été un peu surpris devant cette exigence. L'angélique docteur, dans les exemples qu'il propose, semble en appeler à la lumière matérielle et aux vives couleurs. Or qui n'a saisi les éléments de beauté que peuvent contenir les couleurs tempérées en nuances, les ombres, les flous, le mystérieux? Mais il y a là une méprise. Il serait naïf d'imaginer que S. Thomas ait voulu exclure du domaine esthétique les oeuvres littéraires, où la lumière et les couleurs matérielles n'ont souvent rien à voir. Pour S. Thomas le beau par excellence est le beau spirituel; il s'agit donc ici de lumiére au sens analogique du mot. La « clarté » n'est autre chose que la cognoscibilité; l'objet pour être beau doit avant tout être connaissable par le sujet.

Mais la « clarté » dit davantage. Elle suppose que non seulement l'objet est connaissable, mais qu'il l'est facilement, sans effort anormal. L'obscurité est un esclavage. Elle nous condamme á un travail très pénible, qui peut nous enlever, par un insuccès prolongé, l'agrément de la contemplation. Cette servitude vient de l'objet qui peut nous devenir odieux. Il ne nous fournit donc plus la jouissance essentielle à la vie esthétique: les choses obscures sont laides.

La « clarté » résulte donc comme un corollaire des deux éléments de la définition: quod *visum placet;* elle est donc absolument nécessaire. Le Beau doit être connaissable par l'exercice normal et « libre » de nos facultés.

Mais la connaissance humaine trouve son objet dans la « quiddité » des choses. Elle atteint son terme lorsqu'elle saisit « ce qu'est » une chose. Or une chose est ce qu'elle est; elle n'est que ce qu'elle est; mais elle est tout ce qu'elle est. Dans

(1) S. Theol. I q. V, a. 4 ad 1m.

Digitized by Google

l'ordre esthétique il ne s'agit pas seulement de poursuivre la quiddité squelettique des choses que cherche l'intelligence et constitue le vrai pur. Il faut que cet objet *plause*. Il faut donc qu'il soit un bien pour le sujet en même temps qu'un vrai. N'en résulte-t-il pas que l'objet beau doit être bon, et même bon à contempler? Ne s'ensuit-il pas que le Beau, au moins le Beau idéal, tend à la perfection de la chose contemplée? Il n'est donc pas la simple quiddité abstraite dégagée de tout son cortége de réalités accidentelles. Il est la nature parfaite de la chose contemplée, s'approchant autant que possible du « maxime tale » dont S. Thomas a fait un si génial usage dans la démonstration de l'existence de Dieu. On comprend dès lors pourquoi l'on dit que le beau est l'idéal; on comprend pourquoi Schopenhauer (1) arrive à cette idée apparemment déconcertante, que l'artiste cherche « l'idée platonicienne » du réel.

Cette condition, résultant de la définition thomiste du Beau, nous mène très naturellement à l'*intégrité*. Elle implique l'unité dans la diversité. Elle suppose que l'objet peut ne pas être intégral, et par conséquent qu'elle comprend plusieurs parties. Mais pour que le beau se réalise il faut que toutes les parties concourent à constituer l'unité de l'objet. Et il ne s'agit pas seulement de parties quantitatives qui n'existent que dans le beau sensible; il faut encore tous les degrès de perfection qui acheminent le réel vers le « maxime tale », vers l'idéal. Certes ce n'est là qu'un « ideal » que ni la Nature ni l'art ne réalisent jamais. Il en résulte que les objets sont plus ou moins beaux. L'idéal absolu d'une réalité quelconque ne serait plus guère proportionné à la mentalité humaine. Pratiquement c'est l'idéal tel que le conçoit l'homme terrestre qui pour nous est le but que visent l'art et la nature belle. S. Thomas, dans la troisième condition du Beau, mentionne très nettement cette restriction. Mais l'homme se dépasse lui-même dans ses considérations supérieures; et il conçoit nettement que son idéal terrestre n'est que provisoire, qu'il n'est qu'une étape sur la route qui nous conduit vers l'idéal absolu.

On pourrait objecter peut-être que l'intégrité, l'unité du multiple complet, n'a aucun sens dans le Beau suprême qui

(1) SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. B. III.

Digitized by Google

est Dieu. Là, au sein de la plénitude de l'Etre, il n'y a aucune multiplicité, aucune différence, mais la simplicité pure. Cependant cette considération n'atteint pas l'intégrité, condition essentielle du Beau. Nous savons bien que le multiple est toujours l'indice d'une imperfection, d'une infériorité dans la hiérarchie des êtres, et que par conséquent, à mesure qu'on gravit l'échelle de la perfection, l'unité domine toujours davantage le multiple. A l'infini, l'unité est absolue.

Mais nous n'atteignons pas cette suprême unité. Dieu se manifeste á notre intelligence sous des aspects divers; et par un dernier effort de nostre connaissance analogique, nous soupçonnons cette unité de la simplicité divine. Dans une synthèse, que seuls les esprits métaphysiques peuvent élaborer, nous pouvons unifier les divers concepts analogiques, par lesquels nous représentons Dieu. C'est là « l'intégrité » divine. C'est là la beauté de Dieu, la seule que nous puissions atteindre sur la terre, en attendant la vision immédiate de la béatitude. Là la contemplation de l'unité divine dans la distinction des Personnes sera notre vie, notre Vrai, notre Bien, notre Beau.

Enfin, S. Thomas insiste sur une troisiéme condition du Beau : la « juste proportion, *debita proportio* ». On s'aperçoit par la comparaison des textes, que dans la pensée de l'angélique docteur cette juste proportion est double : objective et subjective.

La première exige le rapport normal entre les différentes parties qui constituent l'objet. Un homme de taille ordinaire, ayant des bras de trois mètres ou un nez planté sur l'occipit, n'est pas beau. Il est grotesque. De cette considération résulte que S. Thomas était très loin de négliger le point de vue empirique dans l'élaboration de sa théorie du Beau. C'est, en effet, par l'observation prolongée que nous pouvons déterminer les proportions normales entre les parties des êtres de la nature. Mais cette loi n'en résulte pas moins, par déduction, de la définition fondamentale du Beau. Le « visum » rattache le Beau á l'intelligence. Or la connaissance humaine tend manifestement à « ce qu'est » une chose. Elle est ce qu'elle est par sa « forme ». Nous tendons donc à connaître les « formes » des choses. Or toute disproportion, toute monstruosité, révèle une victoire de la matiére sur la « forme ». L'objet disproportionné, monstrueux, n'est plus un objet « bon » pour

Digitized by Google

l'esprit humain. Par lui-même sa contemplation ne peut plus nous donner du plaisir.

La « juste proportion » subjective est très nettement indiquée par S. Thomas (1). Elle exige que l'objet contemplé soit proportionné au sujet contemplateur; et l'on ne pourrait mieux mettre en lumière le rapport essentiel au sujet que contient la notion du Beau. Combien de précieuses conséquences, que les empiristes ont demandées à l'observation, ne pourrait-on pas déduire au sujet des dimensions des objets, — dimensions qui doivent être humaines; — au sujet de leur intensité qui doit s'accommoder à notre psychologie? Ce qui est plus important, la « juste proportion » subjective attire notre attention sur cet « idéal » humain, que l'art dans sa poursuite de l'idéal absolu ne pourra jamais dépasser. Elle soulève tout le problème de « goût » qui a tant tourmenté les esthéticiens, et qui semble trouver ici sa solution radicale (2).

6. — Ce dernier point nous met en contact avec le problème métaphysique du Beau, tel que le posent les esthéticiens qui ont subi l'influence de Kant: Y a-t-il en matière esthétique des « jugements synthétique à priori. »? Ou si on les suppose, comment pareils « jugements synthétiques a priori » sont-ils possibles? C'est là le problème auquel Kant s'attache dans le plus confus de ses livres: « *Die Kritik der Urtheilstraft.*

Il n'y a pas de « jugements synthétiques a priori », c'est entendu. Mais le problème n'en conserve pas moins un sens qui n'est pas négligeable. La question équivaut à celle-ci: Au dessus de toutes les modalités du goût, au dessus de toutes les relativités subjectives, y a-t-il des jugements, qui avec une pleine certitude objective peuvent statuer qu'un objet est beau?

L'Esthétique de S. Thomas nous permet de donner à ce problème la solution la plus profonde, la plus suggestive et la plus décisive qu'on puisse imaginer. On sait ce qui s'oppose à ce jugement absolu en matière esthétique: le Beau est essentiellement relatif au Sujet. Il ne s'agit pas seulement du

(1) S. Theol. I q. V, a. 4 ad 1m.

(2) Il nous parait evident que l'analyse de ces condition objectives du Beau démontrent une fois de plus que jamais S. Thomas n'a songé à faire du Beau un trascendental.

Digitized by Google

Vrai, saisi par une intelligence qui est aussi large que l'Etre, mais d'un objet qui, étant saisi par la puissance cognoscitive, *plait* au sujet. Dès lors le Beau et le jugement esthétique dépendent essentiellement de la disposition subjective d'un chacun. De là la diversité désespérante des goûts, de là les discussions esthétiques sans issue, de là les chefs-d'ouvre méconnus pendant de longues périodes de l'histoire.

S. Thomas nous fait sortir de ce dédale. Les hommes sont divers; l'*homme* ne l'est pas. Nous ne parlons évidemment pas de l'homme abstrait, absolument étranger à la vie esthétique; nous parlons de l'homme complet, dont S. Thomas par sa métaphysique et sa morale nous donne le superbe idéal. Nous parlons de l'homme complet, intégralement développé suivant tous les aspects de sa nature, en possession de tout vrai et de tout bien humains, et dont toutes les puissances actuées sont harmonisées sous la norme absolue de l'Etre. Cet homme échapperait à toute relativité, à toute imperfection. L'objet qui lui donnerait le plaisir esthétique serait certainement le Beau, et son jugement aurait une valeur objective absolue. Le jugement absolu en matière esthétique est donc aussi possible que l'homme parfait.

Evidemment pareil jugement n'est qu'un idéal qui ne se réalisera jamais sur la terre. Mais n'est-il pas manifeste que tout progrès réel, qui implique le développement harmonieux de l'homme tout entier, doit nous en rapprocher sans cesse? Plus un homme possède de culture réelle, plus il est riche en science et en vertu, plus son appréciation esthétique approchera de ce que Kant appellerait un « jugement synthétique à priori ».

Nous n'en sommes pas là, hélas! Et cependant, malgré les lacunes et le désordre de notre personne, nous pouvons, grâce á l'idéal thomiste, concevoir l'homme parfait. Notre intelligence devient en quelque sorte « in intelligendo » ce que l'homme idéal est « in essendo ». Et c'est là un trésor; car cet idéal conçu peut devenir la mesure de nos appréciations réfléchies. A sa lumière nous pouvons épurer les pauvres jugements spontanés de notre nature désordonnée. Nous avons comme pierre de touche la sublime Esthétique de S. Thomas, si solidement méthaphysique et si fidèlement réaliste. Et de cette manière nous savons, non seulement qu'il y a des jugements

Digitized by Google

esthétiques vraiment objectifs, mais quelle voie il nous faut suivre pour les conquérir et les formuler.

7. — Pour compléter ces données sur l'Esthétique de S. Thomas il faudrait exposer ses idées sur l'Art. On sait que l'angélique docteur ne sépare pas, comme le font nos contemporains, les beaux-arts de ce que nous appelons les « métiers » (1); toute production d'oeuvres entre pour lui dans la « recta ratio factibilium ». Et c'est justice; car ce vaste concept embrasse les oeuvres du peintre, du sculpteur et de l'architecte comme celles du cordonnier et du maçon. Mais S. Thomas avait une idée trop nette du Beau, il était trop imprégné des doctrines de Platon et d'Aristote pour ne pas saisir la différence entre un travail aboutissant à une oeuvre belle et celui qui produit une oeuvre utile.

Il serait intéressant de rapprocher les idées éparses dans ses ouvrages des conceptions multiples et divergentes que l'on rencontre chez les esthéticiens modernes. On est très loin de s'entendre sur la définition de l'art. La vieille doctrine d'Aristote et de Platon trouve toujours ses partisans. B. Croce réduit l'art à l'expression intuitive, qui se rapporte manifestement à la fécondité interne de l'âme artistique. Schiller et Groos ne voient dans l'art qu'un jeu supérieur; mais avec des nuances si marquées que la même formule couvre deux doctrines radicalement différentes. Il nous semble que les idées de S. Thomas sur l'art, rapprochées de sa théorie générale du Beau, pourraient nous faire échapper à bien des illusions et réaliser une synthèse singulièrement féconde.

Mais cet examen nous entraînerait trop loin; car il ne pourrait avoir quelque utilité que s'il était complet et approfondi. L'exposé des idées thomistes sur le Beau est d'ailleurs ce qu'il y a d'essentiel dans l'Esthétique de S. Thomas; et il nous paraît inopportun d'entamer ici un problème que nous ne pourrions qu'effleurer.

Lorsqu'on arrive à embrasser d'un coup d'oeil toute l'Esthétique de l'angélique docteur, lorsque au lieu de s'en tenir à des formules mortes on y saisit la pensée immortelle, on se demande comment des esthéticiens nombreux ont pu pré-

---

(1) Des considérations intéressantes à ce sujet se trouvent chez J. MARITAIN. o. c. passim.

Digitized by Google

tendre que l'Esthétique métaphysique est complètement stérile. En Esthétique empirique on n'a pas formulé une loi, qui ne soit en connexion intime avec les doctrines fondamentales que S. Thomas nous livre par l'analyse métaphysique. Les lois de contraste et de synthèse, les lois de vie, d'unité et de liberté, toutes les autres que nous trouvons dans les généralisations des empiriques, toutes restent à l'état de brillante poussière aussi longtemps qu'on ne les jette pas dans le creuset d'une forte spéculation métaphysique. Elle seule peut les unir dans un joyau superbe, dont la cohésion est indestructible parce qu'elle emprunte sa solidité à la nécessité d'une philosophie éternelle. Même la doctrine si répandue et si discutée de la « Einfühlung », dont Lipps fait le centre même de la vie esthétique, s'insère très naturellement, par tout ce qu'elle a de solide, dans la synthése thomiste. C'est là le travail de l'avenir; espérons que ce soit un avenir prochain. Alors se réalisera l'union de l'empirie et de la métaphysique, que tout le monde appelle de ses voeux. Alors apparaîtra la merveilleuse fécondité de cette doctrine, simplement esquissée par le docteur angélique; et dans l'histoire de la pensée humaine on donnera avec reconnaissance et enthousiasme une place de choix á l'Esthétique de S. Thomas d'Aquin.

Digitized by Google

PAOLO ROSSI
Professore di cosmologia nell'Università cattolica del sacro Cuore

LA COSMOLOGIA DI S. TOMMASO IN RAPPORTO ALLE SCIENZE MODERNE

Può sembrare anacronistico il porre in relazione la Cosmologia tomistica colle scienze moderne, dato che quasi tutto il patrimonio sperimentale di queste si andò accumulando con crescente intensità in questi ultimi secoli, facendo in pari tempo cadere definitivamente talune concezioni che furono credute fondamentali nella Cosmologia antica; ai risultati sperimentali si deve poi aggiungere tutto il lavoro di svolgimento e di verifica delle teorie che formano i capisaldi degli odierni sistemi scientifici.

Invece se della Cosmologia tomistica si prendono in considerazione quelli che sono i principî fondamentali che si inquadrano così armonicamente in tutta la concezione filosofica del dottissimo Santo, apparirà il pensiero scientifico moderno molto meno lontano da quei principî che non lo fossero i sistemi più in voga qualche tempo addietro: anche il pensiero scientifico ha fatto le sue esperienze e si è, per così dire, sbizzarrito passando da una concezione puramente materialistica dell'universo (nel senso di una materia assolutamente passiva) fino alla negazione della materia stessa col prevalere dell'energetismo, e passando anche da un universo immaginato tutto costituito di etere e di vortici di etere fino alla negazione dell'etere stesso. Nè si può dire che gli ultimi risultati dell'esperienza, o dell'osservazione, costituiscano l'« experimentum crucis » dell'una o dell'altra teoria; anzi essi hanno forse accentuato il contrasto ed hanno dato altresì l'occasione di risollevare talune questioni che sembravano definitivamente risolte in un dato senso. Valga come esempio la teoria dei quanti di energia (v. Appendice II) che induce taluni a dar veste moderna alla vecchia ipotesi newtoniana della struttura corpuscolare dell'energia raggiante.

Ora fra questo agitarsi di idee così opposte e davanti al pericolo di un agnosticismo scientifico che può considerarsi

Digitized by Google

come una naturale conseguenza del mancato trionfo di una determinata concezione sintetica dell'universo, mi sembra che la Cosmologia tomistica, ripeto in ciò che forma i suoi cardini essenziali, abbia il potere di attirare, proprio oggidì e meglio che in un passato non lontano, lo sguardo di tutti coloro che non si accontentano di contemplare la copiosa messe sperimentale raccolta da miriadi di ricercatori, ma ne vogliono trarre argomento per conoscere il fondo delle cose e risalire alle cause, per non rinunciare a capir nulla dell'universo.

Non può essere motivo plausibile per rinunciare a detti principî il fatto che è stata man mano abbandonata buona parte o, dicasi pure, una grandissima parte di quanto nella Cosmologia tomistica, si riferiva alla descrizione od alla struttura dell'universo, in seguito ai risultati dell'osservazione o dell'esperienza. Nulla infatti ha perduto il principio di finalità, che domina nella Cosmologia tomistica, coll'abbandono dei supposti moti celesti del sistema tolomaico: secondo il detto principio l'universo va considerato come un tutto perfettamente ordinato che obbedisce a leggi armoniche colla tendenza ad un fine (sapientemente fissato), alla realizzazione del quale ciascuna individualità concorre seguendo il cammino segnato dalla sua propria natura.

Orbene, si è creduto nella Cosmologia antica di vedere questa armonia di leggi in semplici moti di rotazione a cui avrebbero dovuto obbedire i cieli e fu un'illusione. Che significa ciò? Significa che l'universo, quale fu creato da una Sapienza infinita avanza di gran lunga quello che può supporre od immaginare la misera mente umana anche quando, coll'aiuto dei sensi, cerca di spiare attraverso a qualche spiraglio la meravigliosa opera della Creazione: la realtà che in piccola parte ci si rivela oggidì attraverso i più potenti telescopi e col concorso di tutti gli ingegnosi artifizi dell'astrofisica, questa realtà ci appare ben più meravigliosa delle ipotesi di cui si contentavano gli antichi cosmologi e che oggigiorno giudichiamo ingenue; e quei moti di insieme a cui obbediscono astri tanto lontani fra di loro che la nostra immaginazione si perde, ed il destino a cui tendono e che costituisce per noi ancora un mistero, e la storia vissuta da ognuno

Digitized by Google

di quei mondi — storia che ci è dato di cogliere in un dato istante per ciascuno di essi ma che ci si manifesta nelle sue diverse fasi ultra secolari nelle diverse regioni del cielo, dove troviamo, come in una numerosa popolazione, individui di tutte le età —, tutto questo ci fa pensare a quel principio di finalità, affermato dalla Cosmologia tomistica, meglio ancora che non lo potesse fare la vecchia concezione tanto semplicista.

Del resto sarà sempre così: per quanto noi ci sforziamo coll'aiuto delle attuali conoscenze, o ci sforzeremo in avvenire con quelle che si aggiungeranno, a fare una sintesi delle armonie dell'universo, rimarremo sempre al di sotto del vero. Legittima aspirazione dell'uomo è quella di approssimarvisi sempre di più man mano che nuovi elementi portati dall'osservazione vengono a togliere gli errori, i dubbi e le indeterminatezze.

Anche in altri consimili casi di abbandono di vecchie ipotesi, queste non coinvolsero nella loro caduta i più alti principî della Cosmologia tomistica: così la sostituzione degli antichi elementi con quelli, del resto mutevoli, della chimica moderna, non vale ad infirmare il principio della esistenza di unità essenziali specificamente distinte le une dalle altre, nè il concetto di elemento da una parte e di composto (o misto) dall'altra.

Così pure, per riferirsi ad una storia più recente, le teorie cinetiche, con tutto il loro corredo teorico sperimentale, non sopprimono la necessità di ammettere, in ultima analisi, delle virtù ossia delle potenze attive nei corpi, le quali emanano dal fondo sostanziale che vale a differenziarli. Fu illusione quella di poter ridurre tutti i fenomeni a solo moto locale e alle sole forze della meccanica; oggidì si tende piuttosto a fare della meccanica un capitolo dell'elettromagnetismo, ma con ciò ci si allontana sempre più da quella concezione meccanistica pura del mondo, la quale più direttamente si opponeva alla concezione tomistica delle proprietà della materia. Anzi quest'ultima concezione, senza cadere nelle esagerazioni dell'energetismo, si può accordare più facilmente colle esigenze dell'energetica. Infatti la cosmologia tomistica riconosce, al di fuori ed al di là del movimento locale, l'esistenza di forze e di poteri di azione che inchiudono delle vere e proprie *energie potenziali* completamente o par-

Digitized by Google

zialmente inattive al di fuori delle circostanze che sono favorevoli al loro sviluppo; onde la distinizone fra energie potenziali ed attuali, stando ai principî della cosmologia tomistica, non è fittizia, ma rispondente alla realtà. Certo è che diversità di opinioni possono nascere nell'applicare la distinzione, per il fatto che sfugge in generale l'intimo meccanismo dei fenomeni, ma questo non menoma il principio; in particolare poi tenendo conto dell'accennata tendenza attuale a dare una spiegazione elettromagnetica delle energie meccaniche, appare ancora meno facile il ridurre le energie potenziali ad energie di moto: al contrario la stessa energia di traslazione, qualora si dovesse ammettere che l'inerzia della materia fosse, come quella dell'elettrone, di natura elettromagnetica, sarebbe una proprietà del campo.

Il fatto invece che parrebbe consigliare l'abbandono completo della Cosmologia tomistica pure nelle sue basi è il trionfo di quello che si suole chiamare in una parola l'*atomismo;* si parla anche di una *fisica del discontinuo* che si estende dalla struttura molecolare-atomica dei corpi, a quella elettronica dell'elettricità ed ultimamente anche alla struttura per « quanti » dell'energia vibratoria.

Certamente l'argomento merita una speciale considerazione non per ingaggiare una polemica per la quale non est hic locus, ma per mostrare come non si imponga nessuna rinuncia a quei principî della filosofia tomistica che costituiscono i cardini della Cosmologia e come la discussione e l'indagine vada trasportata invece nella loro applicazione, dove — è inutile nasconderlo — si presentano incertezze e qualche difficoltà.

Noterò anzitutto che la parola « atomo », per la sua origine, per il preconcetto o per l'obbiettivo che ha guidato i primi atomisti a formularne l'ipotetica esistenza, ha naturalmente destato una avversione in tutti coloro che ripudiavano il materialismo il quale aveva bisogno degli atomi per dare una parvenza di attendibilità ai propri argomenti e l'avversione è rimasta anche quando, prescindendo da qualunque preconcetto materialistico, sorsero le ipotesi atomiche allo scopo di formare dei « modelli » relativamente semplici atti a coordinare, ed a spiegare in certo modo, tutti i fatti che la chimica prima e poi la fisica andavano man mano scoprendo e studiando. Sorse così un altro atomo, che agli

Digitized by Google

ammiratori dell'antico atomismo piacque identificare con quello di Democrito immaginato per sostenere un sistema filosofico, mentre ne è così diverso che è concepito quasi come un piccolo mondo.

Il punto essenziale non sta nel vedere se la Cosmologia tomistica, rimodernata per ciò che riguarda le applicazioni de' suoi principî, possa o meno aprire le porte alla parola atomo, ma sta piuttosto nel sapere a quale particella di materia va attribuita la individualità nel mondo inorganico, cioè la questione sta nel modo come applicare la definizione dell'*individuo*: « quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum ».

Col porre la questione non si pretende di poterla senz'altro risolvere: la storia delle scienze fisiche e chimiche ci insegna che man mano che si sono moltiplicati e perfezionati i mezzi di indagine, l'« individuo » del mondo inorganico ha continuamente indietreggiato verso l'estremamente piccolo, ma poichè ad un termine si deve arrivare, tale indietreggiamento non costituisce una rinuncia ai principi (1). Certo è che anche in questo campo, e non meno che in altri, si sono abbandonati, della Cosmologia tomistica, quegli esempi che si invocano per illustrare i principî e quelle ipotetiche interpretazioni che naturalmente cadono man mano che le scienze sperimentali ci danno modo di avere conoscenze più esatte circa la struttura del mondo inorganico.

A tal proposito converrà fare qualche esempio. Si consideri anzitutto una soluzione colloidale: apparentemente ha tutti i caratteri dell'omogeneità anche se osservata al microscopio, ma l'osservazione ultramicroscopica ci rivela l'esistenza di particelle in continua agitazione nel solvente e tale eterogeneità è accompagnata dal fenomeno caratteristico dell'opalescenza (fenomeno di Tyndall) dovuto alla diffrazione della luce operata dalle particelle in sospensione. Ma se le particelle si immaginano sempre più piccole fino a raggiungere le dimensioni molecolari si arriverà ad avere una solu-

(1) Non v'è nulla da cambiare là dove S. Tomaso dice: « Corpus mathematicum est divisibile in infinitum in quo consideratur sola ratio quantitatis, in qua nihil est repugnas divisioni infinitae. Sed corpus naturale, quod consideratur sub tota forma, non potest in infinitum dividi, quia quando ad minimum deducitur, statim propter debilitatem virtutis convertitur in aliud » (De sensu et sensato, lect. 15).

Digitized by Google

zione omogenea? oppure dovremo considerare anche le molecole di una sostanza in soluzione come aventi una propria individualità? (1) Ed allora ecco l'individuo ridotto alla molecola in una soluzione.

D'altra parte l'individualità delle molecole si rende evidente in modo particolare nei gas e meglio ancora se esse sono dotate di cariche elettriche (ioni gassosi): così la proprietà degli ioni singoli di funzionare come nuclei di condensazione del vapor acqueo ha permesso di contarli nelle classiche esperienze di Thomson e di Wilson (2), oppure di fotografare le traiettorie delle singole particelle che costituiscono i raggi α delle sostanze radioattive. Infine molecole che conservano l'individualità propria si manifestano nei tubi a vuoto come raggi positivi ed anche senza carica nei così detti gas ultra-rarefatti, dove non essendo soggetti che a scarsissimi urti si comportano come piccoli proiettili dotati di moto rettilineo (3).

Nel caso dei solidi si verifica ancora meglio questo graduale rimpiccolirsi dell'individuo man mano che si affinano i mezzi di indagine. Si consideri per es. un pezzo di metallo, poniamo di ferro puro: un cosmologo medioevale non può a meno di riscontrarvi i caratteri dell'omogeneità e della continuità; quel pezzo di metallo conserva i suoi caratteri specifici in tutte le sue parti, esso è dunque un individuo. Ma ecco che interviene anzitutto l'osservazione microscopica e vi riscontra delle parti distinte: sono grani o piccoli aggruppamenti cristallini in ciascuno dei quali l'orientazione dei cristalli è unica, ma essa differisce da un grano all'altro;

---

(1) Se il fenomeno di Tyndall, ed in generale la diffrazione, è segno di eterogeneità, siccome tal fenomeno è avvertito anche nelle soluzioni concentrate di saccarosio, si deve ammettere che le molecole di tale sostanza conservino la loro individualità e se esse la conservano, non v'è motivo per escludere che la conservino anche le altre meno complesse.

(2) Scopo di quelle esperienze era di determinare il valore della carica elettrica di un ione singolo e quindi anche di un elettrone. Seguirono poi in epoca più recente quelle più accurate e precise del Millikan.

(3) Veggasi per es.: DUNOYER, *Les gas ultrarariéfiés*. Conférd. la Soc. Française de physique. Gauthier - Villars 1913. Constitution de la matière. p. 215 e seguenti.

Digitized by Google

in altri termini quel pezzo di metallo è un aggregato di grani o cellule cristalline, ciascuna delle quali però presenta tutti i caratteri dell'individuo. Poi nasce il sospetto che il grano a sua volta sia un aggregato di piccoli cristalli e l'ipotesi è avvalorata dal modo con cui i singoli grani si deformano per scorrimento delle parti: ecco dunque che al creduto individuo macroscopico si è venuto man mano sostituendo un aggregato di individui microcristallini.

Ma arrivati a questo punto non possiamo poi escludere che altri mezzi di ricerca più potenti o più perfezionati del microscopio ci possano far abbandonare anche l'individuo cristallino per sostituirvi un aggregato di elementi ancora più piccoli. Si sa infatti che il limite del potere risolutivo di ogni microscopio è imposto dalla lunghezza d'onda dei raggi visibili e più in generale resta stabilito che le radiazioni visibili, aventi una lunghezza d'onda di qualche decimillesimo di millimetro non ci possono rivelare particolari inerenti a particelle aventi dimensioni molto più piccole, quali sarebbero poniamo le molecole; però da quando si è trovato che i raggi X, generati cogli ordinari tubi a vuoto, hanno una lunghezza d'onda all'incirca diecimila volte più piccola di quella dei raggi visibili, è sorta la possibilità di studiare quelle eterogeneità, per le quali non bastava la piccolezza delle onde luminose. E i risultati non furono inferiori alle aspettative.

I fenomeni di diffrazione e di interferenza a cui danno luogo i raggi X al penetrare in un cristallo dimostrano l'eterogeneità di questi, anzi una eterogeneità periodica: vi sono cioè dei piani equidistanti per così dire privilegiati, o più precisamente esiste nell'interno di ogni cristallo un reticolo spaziale i nodi del quale hanno la proprietà di diffrangere la luce (V. Appendice III). Inoltre le distanze che separano questi centri di diffrazione sono tali per cui non si può ammettere che i centri stessi constino di aggruppamenti molecolari o di piccoli cristallini già formati. Sono essi dunque molecole od atomi? La risposta ce la possono dare i cristalli costituiti di sostanze composte, come ad esempio il salgemma. Orbene nel salgemma i detti centri di diffrazione distribuiti nei nodi di un reticolo spaziale appaiono non tutti uguali, almeno dai loro effetti, ma di due specie distinte, onde i fisici in base ad altre particolarità del fenomeno hanno

Digitized by Google

ammesso senz'altro che nei nodi di tali reticoli spaziali siano disposti alternativamente atomi di sodio ed atomi di cloro (1).

Dovremo dunque considerare anche un cristallo, per quanto piccolo, come un aggregato e ritenere come individui solo gli atomi disposti nei nodi del reticolo cristallino? Oppure converrà dare una interpretazione diversi ai risultati sperimentali per salvare la continuità nel cristallo? Ora, tanto nell'una che nell'altra alternativa le basi della Cosmologia tomistica non vengono ad essere toccate, nè è necessario rinunciare a nessuno dei principi della teoria ilemorfica.

Un ulteriore commento mi pare necessario sulla questione perchè non solo riflette da vicino le relazioni fra le recenti scoperte nel campo della Fisica e la Cosmologia tomistica (2) ma si allaccia con altri problemi non meno importanti, come è quello della permanenza reale o virtuale degli elementi in un composto.

Si potrebbe, come ho detto, senza toccare essenzialmente l'ilemorfismo accettare quello che pei fisici costituisce il modello atto a dar ragione dei fenomeni di diffrazione dei raggi X in tutti i particolari noti, e considerare cioè gli atomi (dotati o meno di cariche elettriche) che entrano a formare un cristallo come esistenti in atto e trattarli alla stregua degli ioni risultanti dalla dissociazione elettrolitica. Si sorvola così sopra talune difficoltà che possono incontrarsi nel campo della fisica e della chimica, ma se ne creano o se ne accentuano altre quando si tratta di passare poi dal mondo inorganico a quello dei viventi.

D'altra parte però si può accettare integralmente, anche nel campo inorganico, quanto afferma la Cosmologia tomistica quando dice che gli elementi *in virtute manent;* ma allora bisogna dare a questa espressione tradizionale un signi-

---

(1) Per dar ragione di tutti i particolari rivelati dall'esperienze si preferisce oggidì considerare questi centri di diffrazione nei cristalli come atomi provvisti di cariche opposte (positive per il sodio, negative per il cloro), cioè come analoghi agli ioni che si hanno in soluzione.

(2) S. Tomaso intravide nella forma cristallina uno dei caratteri più importanti della materia allo stato solido e ad essa si riferisce evidentemente là dove dice: « Sicut quantitas propinquissime se habet ad substantiam inter alia accidentia, ita forma quae est qualitas circa quantitatem propinquissime se habet ad formam substantiae. (Physic. lib. VII, Cent. 5).

Digitized by Google

ficato abbastanza elastico perchè la si possa applicare a quei casi, oramai numerosi, in cui gli elementi fanno sentire — dirò così — la loro presenza nel composto. Basterà ricordare, a tal proposito, oltre ai citati esperimenti sui cristalli, le proprietà radioattive e quella di emettere radiazioni X caratteristiche da parte degli elementi, così che è possibile ottenerle sperimentando, invece che sull'elemento puro, su una sua lega o su un suo composto chimico qualunque ed in ogni caso è soddisfatta la legge (1) che fa dipendere la frequenza caratteristica dal numero d'ordine che all'elemento spetta nel sistema periodico.

Orbene, un'interpretazione di tali fatti conforme al pensiero di S. Tommaso non solo si presenta come possibile, ma è stata validamente sostenuta dal Nys nella sua Cosmologia (2) a proposito di altri fatti prevalentemente di carattere chimico. Questo Autore infatti fa notare che punto fondamentale della Cosmologia tomistica è la omogeneità *essenziale* del composto, determinato da un'unica forma sostanziale, ma questa non esclude una eterogeneità accidentale che possa dar ragione del modo diverso con cui sono ripartite le proprietà in diversi punti del composto (3).

Non sarebbe giusto considerare questa come una interpretazione artificiosa in quanto che il Nys non l'ha invocata per mettere in accordo la concezione tomistica del composto coi fatti sperimentali ai quali ho precedentemente accennato, ma solo coll'intento di mostrare come il pensiero genuino di S. Tomaso sulla persistenza virtuale degli elementi nel composto è in grado di soddisfare a tutte le esigenze della chi-

---

(1) Legge detta di Moseley. Veggasi l'appendice III, fine.

(2) Parte II. Art. VII ed VIII. L'A. citato approfondisce la questione in misura adeguata all'importanza che essa presenta sia dal punto di vista cosmologico come per le difficoltà che vi si nascondono, e dopo di aver esposto anche le altre opinioni l'A. difende la propria rispondendo alle obbiezioni che le si potrebbero muovere contro. In ogni modo si tratta qui di materia opinabile ed allo stato attuale delle nostre cognizioni siamo ancora lontani dal poter dire l'ultima parola pur rimanendo nel mondo inorganico.

(3) Per es. a pag. 371 del libro citato del Nys è detto testualmente: « Per il dottore medioevale ogni composto è una specie dotata di unità essenziale, un essere *sostanzialmente* omogeneo, ma formato da parti integranti dove i diversi atomi generatori vi si trovano rappresentati dalle loro proprietà native attenuate ».

Digitized by Google

mica, compresi i fenomeni di dissociazione. Ora, se questo modo di vedere dà ragione anche dei fatti recentemente acquisiti nel campo della fisica, ciò vuol dire che v'è un motivo di più perchè esso sia accolto favorevolmente da coloro che sono più restii a cedere su quei punti della Cosmologia tomistica, che pur non essendo essenziali, si inquadrano meglio nella sintesi filosofica che abbraccia anche gli esseri viventi.

Volendo anche prescindere da qualsiasi ipotesi o modello atto a spiegare i fenomeni in parola, questi ci dicono che deve esistere nell'interno dei cristalli una eterogeneità con distribuzione periodica, nè per siffatta eterogeneità è necessario ammettere una *discontinuità*: basta ammettere che la materia in taluni punti — e precisamente nei modi di un reticolato spaziale — sia differenziata, cioè che essa si manifesti con proprietà dipendenti dagli elementi chimici di cui consta il cristallo (esempio: cloro e sodio nel salgemma). In altri termini l'eterogeneità di un cristallo, constatata mediante la diffrazione dei raggi X, non esclude la sua *unità essenziale;* anzi non si potrebbe neppure considerare un cristallo come un semplice aggregato di cristallini elementari giacchè non se ne può staccare il più piccolo cristallo senza alterare la stabilità per lo meno delle parti adiacenti. Notisi che lo stesso concetto di *valenza chimica,* come di qualche cosa che può essere saturata dall'unione con un numero determinato di atomi, deve essere alquanto modificato: infatti un atomo di sodio nel salgemma è circondato da sei atomi di cloro simmetricamente disposti nella struttura del salgemma e reciprocamente un atomo di cloro è circondato da sei atomi di sodio, ma non si può dire a quale di questi atomi esso sia particolarmente legato in modo da saturare la valenza; cioè il legame è multiplo, onde si potrebbe considerare tutto il cristallo come una sola molecola composta da un numero grandissimo di atomi (1).

Nell'indietreggiamento dell'individuo verso l'estremamente piccolo non basta in diversi casi arrestarsi alla molecola od all'atomo. Anche se non si vuole dare alcun valore cosmologico ai modelli, ancora assai imperfetti, di struttura ato-

---

(1) W. Lewis, *A System of physical chemistry.* II Ed. Vol. I pag. 110. Longmans, Green a. Co. London, 1918.

Digitized by Google

mica, immaginati dai fisici per spiegare tutto quell'insieme di fenomeni che vanno dalle trasformazioni radioattive all'emissione dei raggi X caratteristici e per dar ragione della periodicità dei caratteri chimici e fisici degli elementi, non si può negare tuttavia che detti fenomeni — ed in particolare l'emissione corpuscolare delle sostanze radioattive — parlano in favore della complessità degli atomi, o per lo meno di taluni atomi. Per tutti poi bisogna ammettere la possibilità dell'uscita di elettroni che in taluni casi lasciano gli atomi senza cambiarne la natura come nel fenomeno foto-elettrico, mentre in altri lo lasciano alterato sostanzialmente come avviene nelle trasformazioni a raggi β delle sostanze radioattive.

Si sa che la fisica moderna tende a considerare i così detti elementi chimici come costituiti da due entità fondamentali dotate di cariche elettriche opposte (elettroni e cariche elementari positive), ma al cosmologo conviene lasciare impregiudicata la questione che riguarda la determinazione degli individui inorganici caso per caso; al cosmologo basta sapere che quand'anche le scienze sperimentali riuscissero a dare di tutto l'universo l'intima struttura materiale, rimane sempre la questione dei principi costitutivi della materia attuale e che riguardo a tale questione restano intatte le basi dell'ilemorfismo.

Quanto all'opinione oggidì prevalente fra gli scienziati circa la meta che la ricerca sperimentale può prefiggersi nella indagine della costituzione intima dell'universo, essa è un po' diversa da quella che si sfoggiava in un'epoca in cui era di moda un rigido meccanicismo.

Ecco, ad esempio, un giudizio di Augusto Righi che leggesi nell'ultimo volume da lui pubblicato: « I fenomeni elettro-atomici » (1). Secondo il concetto che i fisici si fanno dell'universo, questo « è costituito, oltrechè dall'etere che oc-
« cupa lo spazio, da due entità fondamentali, gli elettroni
« delle due specie caratterizzati dalle forze elettriche e magne-
« tiche ad essi associate nell'etere che li circonda. Nulla certo
« che non sia un profondo mistero della natura di tali enti
« e di tali forze, ma sarebbe presunzione assurda il figurarsi
« di averne saputo di più intorno all'intima essenza della ma-

(1) Ed. Zanichelli, Bologna; pag. 33-34.

Digitized by Google

« teria ed all'inerzia che ne era la qualità distintiva. Qua-
« lunque sia il sistema filosofico a cui ci atteniamo per co-
« struire nella nostra mente il mondo reale, fatalmente ci
« arrestiamo di fronte ad enti primordiali sconosciuti, innac-
« cessibili ai limitati poteri dell'intelligenza umana ».

Riguardo poi agli *elettroni*, la cui esistenza, come individualità distinte, è ancor meglio provata che non quella degli atomi, non solo non possono creare serie difficoltà in una Cosmologia a base tomistica, ma vi portano anzi un argomento favorevole alla attività reale delle sostanze corporee; infatti la teoria elettronica ha colpito in pieno il puro meccanicismo fino a far traboccare la bilancia dalla parte opposta, in quanto che ha fatto supporre a taluni che la materia non fosse altro che dell'energia localizzata.

Di vero c'è che l'elettrone va considerato come un serbatoio di energia, vale a dire di attività, e che tale energia non si riesce in alcun modo a spiegare con soli moti meccanici (1). Se poi si volesse far risiedere l'energia dell'elettrone nel campo magnetico che lo circonda, vale a dire nell'etere cosmico, sarebbe ancora più difficile ridurne l'attività a pure condizioni di moto. Anzi la tendenza odierna, tracciata dalla teoria della relatività è di spogliare l'etere cosmico di tutte le proprietà meccaniche. Dice l'Einstein nella sua conferenza su *L'etere e la relatività* (2): « l'etere della teoria della relatività generale è un mezzo privo di tutte le proprietà meccaniche e cinematiche, il quale però determina i fenomeni meccanici (ed elettromagnetici) ».

A proposito di etere e di teoria della relatività mi sia concesso di aprire a questo punto una breve parentesi che valga a dissipare l'equivoco ripetuto in taluni scritti sull'abo-

---

(1) Veggasi per es. L. ROUGIER, *La matière et l'énergie*, Gauthier Villars, Paris (1921) pag. 27: « L'incompatibilità del gruppo di Lorentz col gruppo di Galileo mostra la inanità dei tentativi di spiegazione meccanica, a partire dalle equazioni di Lagrange e di Hamilton, dei fenomeni della natura, in particolare dei fenomeni elettrici e magnetici. Sono invece le equazioni di Lagrange, vere in prima approssimazione per le piccole velocità, che bisogna ricondurre alle equazioni dell'elettromagnetismo di Maxwell; sono i fenomeni meccanici che si tratta di spiegare partendo dai fenomeni elettrici ».

(2) EINSTEIN, *Aether und Relativitätstheorie*. Fu tradotta in francese ed in italiano.

Digitized by Google

lizione dell'etere portata dalla teoria einsteiniana. Ciò che reclama la teoria stessa è una revisione delle proprietà che si sono finora attribuite all'etere cosmico e non la negazione dell'etere e tanto meno poi il ritorno alle azioni a distanza. Mi basta riportare quanto esplicitamente è detto nella conclusione della citata conferenza di Einstein: « secondo la teoria della relatività generale lo spazio è dotato di proprietà fisiche: in questo senso per conseguenza un etere esiste. Secondo la teoria della relatività generale uno spazio senza etere è inconcepibile, ecc. ».

Un fatto che a tutta prima sembra contraddire alla concezione tomistica dell'universo ed in particolar modo al principio di finalità è il gran cammino percorso recentemente dal *metodo statistico* applicato non solo alla meccanica, ma ai diversi campi della fisica, in quanto che i successi riportati da questo metodo potrebbero indurre a considerare le leggi fisiche come il *risultato del caso*. Invece l'applicazione del metodo statistico allo studio dei fenomeni fisici non è che una conseguenza necessaria dell'aver ammesso l'esistenza di individui sempre più piccoli e di aver considerato i corpi o per lo meno certi corpi come aggregati, in cui scompaiono le forme particolari delle leggi individuali per essere sostituite da altre proprietà (proprietà dell'insieme), risultanti da un gran numero di elementi.

Una volta che si parla di molecole, di atomi, di elettroni ecc. e si vuole sottoporre al controllo dell'esperienza le conseguenze che si possono dedurre dalle proprietà che si attribuiscono ai detti elementi, occorre stabilire un legame fra queste proprietà individuali e quelle dell'aggregato che in fondo è il corpo od il sistema accessibile ai nostri sensi, aggregato che talora può essere anche assai piccolo (esempio: i granuli delle sospensioni colloidali). Ora, taluni fenomeni che noi osserviamo nell'aggregato non sono che il risultato statistico dei fenomeni elementari a noi inaccessibili, onde per stabilire detto legame si rende necessario ricorrere a un ragionamento statistico ed applicare il calcolo delle probabilità (V. Appendice I).

Questo fece primamente il Maxwell nella sua teoria cinetica ed in seguito il metodo fu svolto magistralmente dal Boltzmann e dal Gibbs finchè negli ultimi tempi esso penetrò in diversissimi campi della fisica. Basterà accennare alle ap-

Digitized by Google

plicazioni fatte allo studio dei moti delle particelle colloidali (moti browniani), alla diffusione della luce da parte dell'atmosfera, alla legge delle trasformazioni radioattive, alla distribuzione dell'energia nello spettro di emissione, agli stati di equilibrio e di regime permanente, ai calori specifici, alla interpretazione statistica della seconda legge della termodinamica.

In conseguenza di ciò taluni concetti hanno dovuto subire una modificazione non solo in confronto dell'antica Cosmologia, ma anche di teorie assai più recenti. Valga come esempio quello di equilibrio nei fluidi. All'*equilibrio statico* degli antichi cosmologi si è sostituito in tempi più recenti quello *dinamico*: se due gas in due recipienti comunicanti si trovano in equilibrio per avere la stessa pressione, ciò non significa la quiete assoluta per le due masse gassose, ma vuol dire che il moto delle molecole in un senso compensa esattamente quello in senso opposto e questo in ogni istante finchè dura l'equilibrio. Ma anche questo concetto non risponde al vero; e precisamente l'assetto che l'equilibrio dinamico suppone verificato in ogni istante è quello più probabile, ma non è il solo possibile; si verificheranno cioè piccole fluttuazioni attorno a questo assetto più probabile, potendosi avere in un certo istante un moto prevalente delle molecole in un senso ed in un istante successivo una prevalenza in senso opposto. Si parla cioè di un *equilibrio statistico*, e se le fluttuazioni sono troppo piccole per poter essere apprezzate, non per questo è lecito negarne la possibilità, tanto più che laddove le fluttuazioni sono verificabili (mi riferisco per es. all'emissione dei raggi alfa nella trasformazioni radioattive oppure ai moti browniani) non solo esse sono confermate dall'esperienza, ma a seconda della loro grandezza si riscontrano con quella frequenza che il calcolo delle probabilità giunge a prevedere (V. Appendice I, fine).

Analogamente la pressione e la temperatura di un gas, dal punto di vista statistico vanno considerate come proprietà dell'aggregato e non dei singoli individui. Viene infatti a mancare il significato di pressione o di temperatura di una singola molecola, risultando la pressione dall'effetto degli impulsi comunicati dalle molecole in moto e la temperatura dall'energia che si distribuisce fra i diversi gradi di libertà (V. Appendice II, principio).

Digitized by Google

In merito però al valore del metodo e al suo significato cosmologico vanno tenuti presenti questi punti:

a) Il fatto che nell'aggregato, costituito da elementi in gran numero, scompaiono talune proprietà degli individui e vengono sostituite da altre che seguono leggi previste dal calcolo delle probabilità, non significa che queste ultime proprietà siano l'effetto del puro caso, cioè non esclude che gli individui stessi, che compongono l'aggregato, abbiano proprietà e qualità distintive e seguano singolarmente leggi determinate dalla loro natura. In altri termini le leggi statistiche non possono modificare il carattere che la Cosmologia tomistica attribuisce alle *leggi naturali*, per le quali esiste sempre la necessità di porre il loro fondamento immediato nella natura delle cose, mentre il fondamento delle *leggi statistiche* risiede nel grande numero degli individui o degli elementi che concorrono alla produzione del fenomeno macroscopico che noi osserviamo.

b) La interpretazione statistica delle leggi e dei fenomeni di natura non può essere generale e non può costituire la base di una Cosmologia.

Anche nei casi in cui è lecito applicare il ragionamento statistico si presentano notevoli restrizioni. Per esmpio il Boltzmann ha raggiunto la interpretazione statistica del principio di Carnot e della nozione di entropia: l'entropia, cioè, nel caso delle trasformazioni reversibili, è proporzionale al logaritmo della probabilità della configurazione detta di equilibrio. In altri termini il principio dell'aumento dell'entropia in un sistema isolato, detto anche della *degradazione delle energie*, significa che tale sistema tende ad assumere una configurazione *sempre più probabile* compatibilmente colle condizioni imposte al sistema: la irreversibilità dei fenomeni espressa dalla seconda legge della termodinamica è essenzialmente dovuta al fatto che mentre un moto ordinato o un moto di insieme tende per suo conto a diventare disordinato, viceversa un movimento caotico (come quello delle molecole di un gas) non ridiventa per conto suo ordinato.

Ma, se è facile applicare questo concetto alle trasformazioni che si operano nei fluidi, non è facile poi stabilire fino a qual punto è lecita la generalizzazione, dato che il secondo principio della termodinamica presiede a tutti i fenomeni fisici.

Digitized by Google

D'altra parte, nell'ambito stesso delle teorie cinetiche-molecolari, la fisica statistica se ha voluto superare qualche grave difficoltà, ha dovuto rinunciare al principio dell'*equipartizione dell'energia* nella sua forma classica (1), il qual principio non è che una conseguneza necessaria dei postulati della meccanica statistica, ovvero sia ha dovuto modificarlo sostanzialmente inserendovi le condizioni imposte dalla teoria di quanti di energia, di cui ancor oggi ci sfugge il significato fisico. Tutto ciò che cosa può significare dal punto di vista cosmologico se non che la interpretazione statistica dei fenomeni non può avere quella portata così generale che si richiede per un'interpretazione filosofica dell'universo, sia pure del solo mondo inorganico?

c) In ogni caso poi ogni volta che la nostra mente vuole sollevarsi sopra una pura descrizione dei fenomeni, ordinata quanto si voglia, non si può fare a meno di vedere quell'ordine universale e quella finalità superiore, che le scienze sperimentali e di osservazione non solo non possono negare, ma di tanto in tanto confermano con nuovi argomenti (2) « Natura nihil aliud est quam ratio ejusdem artis

---

(1) Il principio dell'equipartizione dell'energia applicato rigorosamente e senza limitazioni conduce infatti ad una serie di conseguenze e di risultati numerici riguardanti i calori specifici dei corpi che sono in contraddizione coll'esperienza, come pure, conduce ad una legge del raggiamento del così detto corpo nero, la quale non è verificata che entro stretti limiti. Solamente ricorrendo all'ipotesi dei quanti di Planck ed alla relazione fondamentale che lega la frequenza coll'energia in gioco, la fisica teorica ha trovato la via per superare le accennate difficoltà (v. Appendice II).

(2) È per es. ben noto il fatto che la vita sul nostro globo è subordinata ad un tale complesso di condizioni, talora apparentemente di importanza minima, che il loro verificarsi simultaneo rappresenta matematicamente una probabilità vicina a zero; è forse invece meno nota una osservazione fatta da non molto sull'importanza dell'assorbimento dei raggi ultravioletti inviatici dal sole, operato da quantità estremamente piccole di sostanze contenute nella nostra atmosfera, poichè sotto l'azione dei raggi ultravioletti, presto si estinguerebbe la vita. Ora la maggior parte di questa radiazione è assorbita dall'ozono presente nell'atmosfera in proporzione tale da formare solamente uno straterello di 3 millimetri alla pressione normale; ma a sua volta l'esistenza dell'ozono è abbastanza precaria perchè esso tende a scomparire e si forma di continuo sotto l'azione che esercitano sull'ossigeno i raggi di più corta lunghezza d'onda provenienti dal sole. Se una causa qualunque impedisse il continuo formarsi di questo

Digitized by Google

« scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad « finem determinatum ». — S. Tomaso Physic. lib. VII, lect. 14,

Un'altra questione di interesse cosmologico è certamente quella che riguarda le *trasformazioni radioattive*, ma siffatte trasmutazioni, ancor meno degli altri fatti presi antecedentemente in esame, possono costituire una seria difficoltà da opporre alle basi della Cosmologia tomistica. Anzi stando al concetto che a quei tempi si aveva degli elementi, il Sommo Aquinate sarebbe stato meno restio ad ammettere una trasmutazione di un elemento in un altro, che non un chimico del secolo scorso. Non era escluso infatti nel concetto della Cosmologia medievale la possibilità di una trasmutazione mutua di quelli che allora erano chiamati elementi.

Per il resto la questione rientra in quella più generale della determinazione degli elementi primordiali dei corpi. Gli elementi chimici, pur risultando scindibili in altri elementi, hanno sempre in certo senso diritto a tal nome per il loro modo di comportarsi in tutte le reazioni chimiche ed anche per quelle proprietà fisiche che li distinguono dai composti: così le frequenze di vibrazioni caratteristiche, rivelate dallo spettroscopio o dall'emissione e dall'assorbimento dei raggi X, accompagnano per così dire l'elemento sia che si trovi isolato, oppure allo stato di combinazione; esse variano invece passando da un elemento chimico ad un altro. Esemplificando, le righe spettrali caratteristiche dell'emanazione del radio sono diverse da quelle del radio, mentre quest'ultime si rivelano sia che il radio si trovi allo stato di elemento o di cloruro o bromuro.

Però non si può parlare, in generale, degli elementi chimici come di elementi in senso stretto, una volta che nelle trasformazioni radioattive si scindono in altri di peso atomico minore; ma la credenza che l'analisi chimica bastasse ad individuare ed isolare i veri elementi dei corpi, cioè quelli che

---

ozono, — come potrebbe essere la presenza nell'alta atmosfera di gas o vapori aventi assorbimento elettivo su detti raggi di piccola lunghezza d'onda — l'ozono esistente scomparirebbe presto e la terra sarebbe esposta a quel raggiamento ultravioletto per cui l'ozono presenta una certa opacità, onde la vita si renderebbe impossibile alla superficie. (Veggansi i particolari nella comunicazione di J. DUCLAUX e P. JEANTET *alla* Soc. Franc. di fisica. Bollettino del 16 marzo 1923).

Digitized by Google

dovevano sostituire i quattro elementi dell'antica Cosmologia, credenza che oggidì si è dovuta abbandonare, non è per nulla legata ai principî cosmologici contenuti nella filosofia tomistica, per la quale è indifferente che i quattro elementi antichi siano sostituiti da quelli considerati come tali dalla chimica, oppure da altri compresi o no fra questi.

Medesimamente non tocca i principî stessi la questione sorta recentemente circa gli elementi così detti *isotopi*, cioè degli elementi che pur avendo peso atomico diverso presentano le stesse proprietà chimiche e fisiche (salvo quelle che sono una conseguenza del diverso peso atomico, come la densità allo stato gassoso). In altri termini essi occupano il medesimo posto nel sistema periodico degli elementi, donde il nome di isotopi (1). Fino a poco tempo fa il fatto poteva essere ancora messo in dubbio, oppure ritenuto come di natura eccezionale cioè peculiare degli elementi radioattivi, ma oramai dopo i risultati ottenuti da Aston esperimentando su numerosi elementi a partire dai più leggeri per arrivare fino al mercurio, l'isotopia va considerata come una proprietà comune a diversi elementi (V. Appendice IV).

Gli isotopi, se mescolati insieme, non si lasciano separare colle note reazioni chimiche o cogli usuali artifici; essi si distinguono solo per un peso atomico diverso e, se radioattivi, per una diversa attività ed un diverso periodo di trasformazione. Non è escluso che si possano distinguere anche per una piccola differenza nella posizione delle righe spettrali, ma la ricerca per ora è difficile. Si tratta dunque di sostanze diverse aventi le stesse proprietà. Quale ne sarà l'intima ragione (2)? E dato che gli elementi chimici si possano risolvere in altri elementi a cui spetti con maggior ragione questo titolo,

---

(1) Mentre da una parte si ritiene di fissare, in base al sistema periodico, il numero degli elementi a 92, con poche lacune da riempire, dall'altra la scoperta della isotopia moltiplica gli elementi in modo indeterminato. Si torna così in alto mare per ciò che riguarda il numero degli elementi chimici.

(2) Già i fisici hanno costruito un modello di struttura atomica (atomo di Rutherford-Bohr) che serve non solo a dar ragione di questi fatti, ma a collegarli cogli altri recentemente messi in rilievo riguardanti il modo di comportarsi della materia nell'emettere e nell'assorbire radiazioni di alta frequenza (raggi X), ma sarebbe prematuro portare nel campo cosmologico la discussione di tali modelli e delle ipotesi annesse.

Digitized by Google

quali e quanti essi saranno? Quali i loro caratteri distintivi ed essenziali?

La soluzione del problema è compito delle scienze sperimentali, ma i risultati di queste interessano da vicino la Cosmologia, se l'oggetto formale di questa consiste non solo in una pura affermazione di principi, ma anche nell'applicazione di questi alla descrizione sempre più particolareggiata e precisa che dell'universo ci dà l'esperienza e l'osservazione.

Si comprende che in questo lavoro di applicazioni non è possibile ottenere quei caratteri di stabilità e di sicurezza che devono avere i principî: onde la Cosmologia in questo campo non può fare a meno di seguire, sia pure con oscillazioni meno ampie, le vicissitudini delle scienze sperimentali, non potendo quest'ultime giungere alla verità che per approssimazioni successive.

Dice il Righi nel libro citato (pag. 13) « quando si esa-
« mina il modo nel quale si sono formate e successivamente
« perfezionate le nostre cognizioni nelle scienze fisiche, si ha
« l'impressione che di solito si arriva alla verità a successive
« tappe accostandovisi successivamente e passando per errori
« in diverse direzioni, ossia in certo modo per oscillazioni
« attorno ad essa, di ampiezze decrescenti. Non sarebbe quindi
« giustificato qualsiasi sentimento di scarsa fiducia nella uti-
« lità delle ricerche scientifiche tendenti alla scoperta delle
« cause prime ».

Era mio intendimento in questa Nota di passare rapidamente in rassegna quei risultati sperimentali ormai acquisiti dalle scienze, che hanno valso ad indurre i moderni cosmologi a modificare più o meno profondamente taluni punti di vista circa il modo di collegare o di spiegare fin dove è possibile i fenomeni che osserviamo, fatta esclusione di quelli propri della vita. Ciò non significa affatto una rinuncia e nemmeno una revisione dei principi di filosofia tomistica, che come ho mostrato nei diversi casi non solo non si trovano in contraddizione coi fatti, ma ne suggeriscono quella interpretazione che meglio d'ogni altra evita le esagerazioni delle opposte tendenze che a vicenda sembrano prevalere nella storia delle scienze.

Temerei però di essere tacciato di imperdonabile dimenticanza se non facessi almeno un cenno a quella *teoria della*

Digitized by Google

relatività che ha suscitato in questi ultimi anni appassionate discussioni. L'entrare in merito a tali discussioni per difendere l'una o l'altra delle concezioni che non furono solo della Cosmologia tomistica, e che sono messe ora in dubbio in omaggio alla teoria relativistica, od anche solo il mostrare fin dove è necessario arrivare nella rinuncia a dette concezioni per mettersi d'accordo colla teoria in parola, sarebbe un compito troppo lungo (ed anche fuori di luogo) date le numerose questioni che sono collegate sia coi postulati della teoria, sia colle conseguenze che se ne sono tratte.

Mi limiterò pertanto ad un punto essenziale, conforme all'indole del presente articolo, e cioè a rispondere al seguente quesito: la teoria einsteiniana della relatività impone necessariamente una revisione dei principi della filosofia tomistica ed in particolare l'abbandono degli antichi concetti di spazio, tempo e materia?

E rispondo negativamente per i motivi che seguono:

a) Perchè la teoria in parola è ancora sub judice, ed intendo di dire ciò in senso scientifico. Non bisogna dimenticare che essa è nata da una esperienza o meglio da un genere particolare di esperienze — circa le quali si trattava di rendere conto del risultato negativo — ed attende tuttora il controllo sperimentale delle conseguenze verificabili che finora essa ci ha dato. Neppure è detto che colla constatazione delle tre note conseguenze della teoria, sia esaurita la sua verifica sperimentale. L'affermare poi che la teoria einsteiniana è ancora sub judice dal punto di vista scientifico, non è fare un apprezzamento, ma è affermare un dato di fatto.

b) Anche prescindendo dalla necessaria verifica e supponendo la teoria già in perfetto accordo coi fatti, è ben lungi dall'essere chiara e riconosciuta la sua portata filosofica: i pareri così opposti che furono espressi in riguardo dai competenti, inducono se non altro ad una certa prudenza nel lanciare un giudizio o troppo favorevole o troppo severo. Per riferirmi ad una collezione di pareri che possa trovarsi facilmente fra mano di chi lo voglia, ricordo qui il supplemento che accompagna la traduzione italiana del libro del Koppf « I fondamenti della relatività einsteiniana » (1). Sono giudizi di fisici, di astronomi, matematici e filosofi; e, pure

(1) Ed. U. Hoepli, 1923.

Digitized by Google

ammesso che il numero degli autori sia troppo scarso perchè sia lecito generalizzare, si può dire che per lo più gli sperimentali, cioè gli astronomi e, maggiormente, i fisici assumono una posizione molto guardinga, quasi diffidente e talvolta anche avversa alla teoria, mentre i teorici, matematici e filosofi se ne mostrano più facilmente entusiasti, non assumendo essi, per così dire, nessuna responsabilità circa il suo valore strettamente scientifico (1). Si sa poi che il caloroso consenso di taluni filosofi alla teoria einsteiniana non ha fondamento nella solidità scientifica della teoria stessa, ma negli aspetti idealistici che vi intravede e nella credenza che la teoria della relatività einsteiniana non sia che un caso particolare del relativismo filosofico. Ma allora il giudizio sulla teoria medesima non può essere imparziale.

***

Dirò in fine, a mo' di conclusione, che l'aver posto la Cosmologia tomistica in relazione sia coi risultati delle scienze sperimentali fino ai tempi più recenti sia coll'indirizzo scientifico odierno, ha messo in evidenza da una parte il continuo modificarsi di quei concetti che sono sorti primamente dall'osservazione immediata e superficiale e che poi sono andati man mano perfezionandosi col progredire dei dati dell'e-

---

(1) Che la responsabilità di un giudizio sia maggiormente sentita dagli scienziati lo si comprende in modo ovvio se si considera che se la nuova teoria dovesse essere trovata in difetto, ciò costituirebbe uno scacco per una scienza troppo facilona, mentre coloro che oggi salutano nella teoria di Einstein lo sconvolgimento della scienza classica, sarebbero ben pronti domani, se l'esperienza non confermasse la teoria, a proclamare la bancarotta tanto della scienza antica, come di quella moderna. Un articolo pubblicato recentissimamente in « Scientia » (luglio 1923), che tocca da vicino la questione della necessità o meno di rivedere i principî della fisica e della meccanica classica a proposito della teoria einsteiniana è quello pubblicato dal prof. Carlo Somigliana sui « Fondamenti della Relatività »; ma per non uscire dai limiti che mi sono imposto nel parlare della teoria della relatività, debbo rimandare il Lettore al citato articolo. Dirò qui solamente che, fra le cose interessanti che esso contiene, vi è fatto cenno di nuove ricerche intraprese nell'Osservatorio del M. Wilson, nelle quali si sarebbe riuscito a constatare un risultato *positivo*, ripetendo in condizioni più adatte la classica esperienza di Michelson e Morley, contrariamente a quanto si era ottenuto prima d'ora; il che dimostra

Digitized by Google

sperienza e dei mezzi d'indagine, e dall'altra parte il mantenersi invariato e sempre valido dell'insieme di quei principî che costituiscono i cardini non solo di una Cosmologia, ma di tutto un sistema filosofico così armonico e sintetico come quello tomistico.

In riguardo al primo punto ho fatto notare particolarmente come nell'applicazione del concetto di individuo si sia verificato un continuo spostamento, vale a dire un indietreggiamento verso il sempre più piccolo. Ho fatto notare anche come i recenti successi riportati dall'atomismo scientifico non devono essere interpretati come altrettanti successi di un atomismo filosofico che vorrebbe vedere nell'universo null'altro che un insieme di moti che si producono a caso. Ho avuto ancora l'occasione di mostrare come in talune questioni cosmologiche si possono difendere opinioni diverse, poichè nelle applicazioni dei principî possono nascere delle incertezze, quali si sono viste a riguardo del modo di permanere degli elementi nel composto.

D'altra parte sarebbe ingiusto il dire che quei principi, rimasti intatti attraverso i secoli, rappresentano ben poco nella Cosmologia, e sarebbe ingiusto perchè alla luce di essi non sarebbero state possibili talune aberrazioni del pensiero scientifico — o almeno fatto passare per tale — quale il materialismo, e nemmeno le esagerazioni e gli errori del dinamismo o dell'energetismo puro.

Ed oggidì sono gli stessi principî quelli che ci trattengono dalle lusinghe del relativismo offertoci sotto veste scientifica. E domani? Domani gli stessi principi ci metteranno in guardia nuovamente contro tendenze che oggidì sono assopite, ma che in nome della scienza forse torneranno a furoreggiare sotto una nuova veste. Multa renascentur....

---

come sia almeno prematuro l'accettare le nuove vedute relativistiche, come se fossero definitivamente provate. Dice tstaulmnte il Somigliana: « possiamo dire che la questione della propagazione della luce quando la sorgente è in moto non è ancora esaurita nè sperimentalmente, nè teoricamente. Noi possiamo studiarla ed approfondirla per molte vie ed in modi diversi, ma il meno ragionevole di tutti ci sembra quello di sconvolgere le basi della fisica e della meccanica per spiegare un fatto ancora incerto, anzi probabilmente non vero, in ogni caso non definitivamente interpretato. »

Digitized by Google

APPENDICE I.

Meccanica e fisica statistica.

L'applicazione del calcolo delle probabilità ai problemi di fisica fu fatto esplicitamente per la prima volta dal Maxwell nella sua teoria cinetica dei gas, ma la trattazione di questo Autore mancava di rigore, onde sorsero numerose e serie obbiezioni che ritardarono il diffondersi del metodo statistico. Si deve specialmente al Boltzmann, ma anche al Gibbs il merito di aver completata e corretta l'opera del Maxwell.

La difficoltà maggiore che il Boltzmann ha superato, per l'applicazione rigorosa del metodo, è quella di definire chiaramente ed in modo preciso la *probabilità*, per un sistema, di trovarsi in una disposizione determinata, compatibile colle condizioni a cui è soggetto. Grazie all'impulso dato dal Boltzmann ed al lavoro de' suoi continuatori il ragionamento statistico è penetrato in quasi tutti i campi della fisica.

Il ragionamento statistico può condurre a due tipi di risultati (teorici) pei quali può essere possibile la verifica sperimentale. Un risultato è quello di prevedere la distribuzione e la configurazione *più probabile* che può assumere un sistema di numerose particelle, vale a dire quella che corrisponde allo stato di equilibrio o di regime permanente; ma poichè tale distribuzione non è la sola possibile, si prevedono anche delle divergenze o come si suol dire delle *fluttuazioni* attorno alla distribuzione più probabile, le quali però dovranno presentarsi tanto più raramente quanto più si fanno grandi. Ecco quindi un secondo risultato tipico del ragionamento statistico: prevedere non solo l'ordine di grandezza delle fluttuazioni (per sapere se saranno o no verificabili sperimentalmente), ma prevedere anche con qual fre-

Digitized by Google

quenza esse si presentano secondo la loro entità. Si intende che la verifica sperimentale, di carattere statistico, dovrà essere tanto più soddisfacente quanto maggiore è il numero dei casi o delle esperienze da cui si ricavano i valori delle fluttuazioni.

Per concretare le idee sceglierò un esempio prendendolo dal comportamento delle sospensioni colloidali: si tratta di un grandissimo numero di particelle ultra-microscopiche che si agitano in seno ad un liquido colla massima irregolarità (moti browniani), però il calcolo può prevedere delle leggi (statistiche) verificabili. Il moto di ognuna delle particelle, osservato all'ultra-microscopio, è un moto a zig-zag in cui la direzione varia con tale rapidità che non si riesce a seguirlo neppure colla cinematografia; ciò che si può misurare di questi moti sono gli spostamenti risultanti compiuti dalle singole particelle in un dato intervallo di tempo, per es. ogni minuto od ogni secondo. Ora si dimostra col calcolo delle probabilità (teorie di Einstein e di Smoluchowski) che lo spostamento medio (1) deve crescere proporzionalmente alla radice quadrata del tempo, in modo che deve risultare costante il rapporto fra il quadrato dello spostamento medio e l'intervallo di tempo corrispondente, qualunque sia questo intervallo — rapporto che misura l'attività del moto browniano —; inoltre il coefficiente di diffusione deve essere proporzionale a questo rapporto. Tali conseguenze sono tutte verificabili sperimentalmente qualora si prenda la *media* di un gran numero di spostamenti, ma se si considerano i *singoli* spostamenti si avranno valori ora più grandi ora più piccoli della media. Ora, prendendone in esame un numero abbastanza grande e facendone la statistica col classificarli secondo la loro grandezza, dovranno risultare più numerosi quelli pei quali il calcolo prevede una probabilità maggiore, non solo ma fra i numeri previsti dal calcolo e quelli osservati effettivamente si deve verificare un accordo tanto maggiore, quanto più grande è il numero dei casi che ha servito a fare la stati-

(1) Cioè la media di un numero abbastanza grande di spostamenti successivi di una stessa particella, oppure la media degli spostamenti di un gran numero di particelle, corrispondenti ad un medesimo intervallo di tempo.

Digitized by Google

stica (Veggasi qualche esempio nel libro di J. Perrin, *Les Atomes*, Libr. F. Alcan, Paris, 1920).

Uno studio analogo sulle fluttuazioni è stato compiuto dalla sig Curie sull'emissione dei raggi α (atomi di elio elettrizzati) da parte delle sostanze radioattive (radio e polonio), registrando i corpuscoli con un metodo elettrometrico. E' risultato che l'emissione di siffatti corpuscoli non avviene ad intervalli uguali, ma ad intervalli diversi che si aggirano però attorno ad un valore medio (legato alla costante radioattiva della sostanza) e le fluttuazioni osservate risultano in buon accordo con quelle che fa prevedere il calcolo delle probabilità.

APPENDICE II.

Teoria dei quanti.

Se si applica il metodo statistico — di cui si è parlato nell'appendice precedente — ad un sistema composto di molecole o di atomi di natura diversa, e vogliamo supporre anche di elettroni, dotati in generale di diversi movimenti (traslatorio, rotatorio e vibratorio), si perviene ad un risultato molto semplice circa il modo come si distribuisce l'energia fra i diversi componenti ed anche fra i diversi moti che essi possono assumere compatibilmente coi legami a cui sono assoggettati. Questo risultato del ragionamento statistico, scoperto primamente dal Maxwell, ma dimostrato correttamente dal Boltzmann, è noto sotto il nome di principio dell'*equipartizione dell'energia*, perchè afferma che l'energia totale del sistema si divide ugualmente fra i così detti gradi di libertà del sistema. Questi *gradi di libertà* per ciascuno degli individui costituenti il sistema è dato dal numero delle componenti necessarie a definirne il moto. Esempio: un punto materiale libero, potendo assumere un moto di traslazione secondo tre assi ortogonali, avrà tre gradi di libertà; una sfera che può anche rotare attorno a' suoi assi avrà tre gradi di

Digitized by Google

libertà per il moto di rotazione e tre per quello di traslazione, in totale sei gradi di libertà; una molecola di un solido, non potendo assumere che un moto vibratorio attorno ad una posizione di equilibrio, ha tre gradi di libertà per l'energia cinetica e tre per l'energia potenziale, in totale pure sei gradi di libertà, e così via. Se poi un sistema contiene per es. *m* individui con tre gradi di libertà; ed *n* individui con cinque gradi, il numero totale sarà $3m+5n$ e l'energia totale nelle condizioni di equilibrio si distribuisce ugualmente fra tutti questi gradi di libertà (si intende come media, trattandosi di un risultato statistico).

Ora questo principio applicato all'equilibrio termico permette di dedurre in quali rapporti devono stare i calori specifici dei corpi secondo che si tratta di gas mono-atomici o biatomici oppure di elementi allo stato solido.

Orbene se in qualche caso (come nei gas monoatomici) i valori previsti coincidono con quelli trovati sperimentalmente, in altri casi si verifica una concordanza solo approssimata, ma poi si presentano gravi difficoltà sopratutto nel modo come varia il calore specifico colla temperatura. E' degno di nota il fatto che tali difficoltà si connettono con altre sorte in un diverso campo e si possono risolvere insieme con esse, ma portando restrizioni essenziali al principio dell'equipartizione dell'energia.

L'ipotesi dei « quanti » fu appunto proposta per risolvere dette difficoltà sorte in un campo diverso da quello dei calori specifici e precisamente nello studio teorico del raggiamento del corpo nero (1), realizzato mediante un involucro impermeabile al calore, nell'interno del quale si suppone raggiunto l'equilibrio di temperatura in tutti i punti. Equilibrio di temperatura significa un regime permanente di scambi estremamente rapidi di energia raggiante fra i centri vibratori (elettroni) e significa anche un *equilibrio statistico* del sistema formato dagli elettroni, dalle molecole materiali e dalle onde stazionarie che hanno sede nell'etere compreso fra le pareti dell'involucro.

Ora da una parte le molecole materiali e gli elettroni han-

(1) Modello teorico di un corpo che assorbe integralmente qualsiasi radiazione che gli arriva, onde risulta massimo il suo potere emissivo.

Digitized by Google

no un numero finito di gradi di libertà, mentre questi spettano in numero infinito all'etere (supposto continuo) nel quale sono possibili infiniti sistemi di onde (di tutte le lunghezze); per cui se si applica il principio dell'equipartizione tra tutti questi gradi di libertà, l'energia passerà tutta all'etere e non ne resterà per l'involucro materiale: non sarebbe quindi possibile un equilibrio se non colla materia allo zero assoluto.

Nemmeno si può risolvere in modo soddisfacente la questione ammettendo anche per l'etere una struttura discontinua, sia pure assai fine, poichè — a parte le difficoltà che sorgono dall'ipotesi di un etere a struttura discontinua — si arriva a un risultato in contraddizione coll'esperienza.

Propriamente, se si cerca qual'è la ripartizione più probabile dell'energia fra le diverse lunghezza d'onda, si trova che sono i gradi di libertà delle lunghezze d'onda minori quelle che tendono ad accapparrarsi tutta l'energia disponibile e si arriva ad una formola (formola di Lord Rayleigh e Jeans) di distribuzione dell'energia nello spettro, secondo la quale il potere emissivo dovrebbe crescere continuamente col diminuire della lunghezza d'onda. Invece l'esperienza ci insegna che detto potere emissivo raggiunge un massimo per una determinata lunghezza d'onda (dipendente dalla temperatura) e per onde più piccole l'intensità di emissione decresce piuttosto rapidamente. Il Planck riuscì a liberarsi da queste difficoltà ed arrivò ad una formola piuttosto curiosa, che invece interpreta assai fedelmente le curve sperimentali del raggiamento del corpo nero; però questa formola ha bisogno, per essere giustificata teoricamente, di un postulato affatto inatteso, il quale afferma che nei fenomeni di emissione (e forse anche in quelli di assorbimento) gli scambi di energia fra la materia e l'etere non possono farsi in modo continuo od in una qualsiasi proporzione, ma in modo discontinuo ed in proporzioni definite, cioè come si suol dire « per quanti ». Cascun quanto di energia però che fissa il limite inferiore per l'energia che può essere in gioco nello scambio, è legato alla frequenza di vibrazione da una relazione semplicissima, secondo la quale detta energia — o quanto — è *proporzionale alla frequenza*, essendo la costante di proporzionalità una costante universale (assoluta).

L'ipotesi del Planck sembra significare una struttura discontinua dell'energia vibratoria, ma sinceramente sfugge il

Digitized by Google

suo vero significato fisico e se essa non avesse avuto altro merito che di aver dato la formola esatta del raggiamento, probabilmente avrebbe perduto presto di interesse; invece ne ha acquistato man mano di più per il fatto che la stessa ipotesi dei quanti ha servito a superare molte altre difficoltà esistenti in campi diversi della fisica, quali ad esempio quelle primamente accennate sui calori specifici.

Dice il Bragg, a proposito dell'ipotesi del Planck, che essa non pretende oggidì di dare un'interpretazione esauriente dei fenomeni, ma ha il merito di riunire in una sola molte difficoltà.

Aggiungasi che la formola fondamentale che lega l'energia in gioco e la frequenza torna ad ogni piè sospinto nei fenomeni fotoelettrici (emissione di elettroni) e nella produzione dei raggi X, in quanto che esiste una dipendenza reciproca fra l'una e l'altra grandezza (cioè: energia e frequenza). Tutte le volte cioè che un raggiamento corpuscolare (raggi catodici) dà luogo ad un raggiamento ondulatorio o viceversa (effetto fotoelettrico), l'energia dei corpuscoli da un lato e la frequenza dei raggi dall'altro sono legati fra loro dalla relazione fondamentale dei quanti di energia.

Infine applicando la relazione stessa ai modelli di struttura atomica proposti da Rutherford, Bohr e Sommerfeld, è possibile in certi casi calcolare con estrema precisione le posizioni delle righe spettrali, comprese quelle dei raggi X, nonchè una parte dei dati fisici e chimici degli elementi.

Insomma se la teoria dei quanti oggidì gode grande considerazione, è perchè essa permette di raggruppare tutto un insieme di fenomeni che finora erano sfuggiti ad ogni tentativo di sintesi, e di collegare campi della fisica estranei in apparenza l'uno all'altro.

Digitized by Google

APPENDICE III.

Raggi X e struttura dei cristalli.

La natura ondulatoria dei raggi X, sospettata già da diverso tempo, venne dimostrata in modo sicuro solamente in base ai fenomeni di diffrazione ottenuti mediante quei reticoli naturali (spaziali) che sono i cristalli, come aveva previsto il Laue e come hanno esperimentato primamente Friedrich e Knipping.

Si tratta di fenomeni analoghi a quelli prodotti dai reticoli di diffrazione dell'ottica, tranne che per le lunghezze d'onda estremamente piccole che corrispondono ai raggi X, nessuno sarebbe in grado di costruire dei reticoli adatti ad essi. Inoltre si ha a che fare con una struttura reticolare a tre dimensioni onde la teoria è un po' più complicata. In ogni modo se un fascetto di raggi X attraversa una lamina cristallina si raccoglie su una lastra fotografica, dalla parte opposta del fascio incidente, una serie di macchie di diffrazione disposte, intorno a quella data dal fascio diretto, con una simmetria che dipende essenzialmente dalla struttura del cristallo.

Il dispositivo ideato dal Lane non era però il più adatto per uno studio sistematico, onde si ebbe un vero progresso nell'applicazione del metodo suggerito dal Bragg mediante il quale si ottengono, coi raggi X, su una lastra fotografica, spettri del tutto simili a quelli che si ottengono coi raggi luminosi ed ultravioletti.

Il metodo del Bragg è basato sul fatto che se un fascio di raggi X cade sulla faccia di un cristallo, non si produce la riflessione speculare, in quanto che i raggi X penetrano nel cristallo; però esiste un fascio riflesso lungo una direzione simmetrica al fascio incidente solo quando è soddisfatta una certa relazione fra l'*inclinazione* del fascio incidente rispetto alla faccia del cristallo, la *lunghezza d'onda* dei raggi X usati

Digitized by Google

per l'esperienza, e la *distanza* fra i piani reticolari paralleli alla faccia del cristallo. Si comprende come il metodo del Bragg permette da una parte lo studio della struttura cristallina mediante il confronto delle distanze fra i piani reticolari quando si orienta diversamente il cristallo, e dall'altra serve allo studio delle diverse qualità di raggi X, usando sempre la stessa faccia del cristallo.

Per il primo studio è più conveniente sostituire l'effetto fotografico con quello di rendere conduttrice l'aria (per ionizzazione), giacchè questo metodo permette confronti quantitativi; si ha allora il modo di verificare se in tutti i nodi del reticolo cristallino esistono centri di diffrazione, come nella struttura a cubi semplici), oppure se questi centri sono distribuiti lasciando posti vuoti alternati (come nella struttura a cubi colle facce centrate).

Così si è trovato che, per esempio, nel salgemma detti centri di diffrazione, a giudicare dai loro effetti, sono disposti in modo che i piani paralleli ad una certa direzione (propriamente al piano cristallografico che si suol designare cogli indici 111) contengono solo centri di una specie oppure quelli di un'altra, alternativamente. Inoltre l'intensità degli effetti attribuiti ai piani delle due specie stanno fra di loro, con buona approssimazione, come i pesi atomici del cloro e del sodio [1], cioè degli elementi che compongono il salgemma, ed allora i fenomeni presentati dal salgemma troverebbero la loro spiegazione più naturale in una struttura a cubi con facce centrate, compenetrati gli uni negli altri, e formati gli uni di atomi di sodio e gli altri di cloro. Nel caso della silvina (cloruro di potassio) invece, essendo i pesi atomici dei due componenti quasi uguali, non si distinguono gli effetti rispettivi e quando questi interferiscono si elidono quasi esattamente; ne segue che il comportamento dei cristalli di silvina potrebbe far credere a una struttura di cubi semplici.

In modo analogo furono studiate le strutture di altri cristalli e recentemente anche quelle dei minuti cristalli delle polveri cristalline o dei metalli.

---

(1) Pare verificata più rigorosamente l'ipotesi secondo cui i centri di diffrazione agiscano proporzionalmente al numero degli elettroni extra-nucleari degli atomi, conformemente al modello atomico di Rutherford e Bohr.

Digitized by Google

Quanto all'esame delle diverse qualità di raggi X, esso conduce al risultato che lo spettro che si ottiene con una sorgente qualunque è formato da un fondo continuo e da righe brillanti o serie di righe che sono caratteristiche della sostanza che emette i raggi.

Lo spettro continuo è limitato dalla parte delle alte frequenze, dipendentemente dalla sola velocità dei raggi catodici generatori dei raggi X e vale per detto limite di frequenza la relazione fondamentale della teoria dei quanti (V. Appendice II, fine), in cui l'energia è rappresentata dall'energia cinetica degli elettroni che costituiscono il fascio catodico. In quanto alle serie caratteristiche che hanno tanta importanza nella verifica dei modelli atomici, esse soddisfano alla legge di Moseley che consiste in una relazione lineare fra le radici quadrate delle frequenze caratteristiche di un elemento ed il numero d'ordine (detto brevemente *numero atomico*) che questo elemento ha nella tavola del Mendelejeff. Detta legge fu di grande aiuto nella sistemazione della tavola stessa, sia per stabilire con sicurezza i posti vacanti, sia per correggere le irregolarità esistenti nei tre casi in cui l'ordine crescente del peso atomico non si accorda coll'ordine suggerito dalle proprietà chimiche degli elementi (1). Con quest'ultimo si accorda in ogni caso il numero atomico; dunque è il numero atomico, quale si può ricavare dalle frequenze caratteristiche dei raggi X, e non il peso atomico, quello che ha importanza per decidere del posto degli elementi nel sistema periodico del Mendelejeff.

Osservazione. — Nelle prime applicazioni del metodo del Bragg, la base per la misura assoluta delle lunghezze d'onda dei raggi X aveva carattere ipotetico perchè era data dall'ipotesi che i centri di diffrazione fossero atomi, ma poi i valori ottenuti per le lunghezze d'onda hanno ricevuto fra l'altro una conferma dal raccordo che si è recentemente ottenuto (esperienze di Kurth e di Holweck) fra i raggi X molli, — cioè di lunghezza d'onda maggiore — e l'estrema regione dell'ultravioletto studiato cogli usuali reticoli di diffrazione.

(1) I tre casi in parola sono i seguenti: l'argon ha un peso atomico superiore al potassio e invece lo deve precedere nella tavola del Mendelejeff; così il cobalto precede il nichel ed il tellurio precede l'iodio, quantunque abbiano rispettivamente un peso atomico maggiore.

Digitized by Google

APPENDICE IV.

Elementi isotopi.

La scoperta delle numerose sostanze radioattive, che si ottengono dalle trasformazioni dell'uranio, del radio e del torio, parve portare una difficoltà insolubile alla sistemazione della tavola del Mendelejeff, poichè per tutti questi nuovi elementi dovevano bastare i pochi posti liberi dell'ultimo periodo della tavola stessa; ma sulla sistemazione degli elementi radioattivi portarono luce le due regole di Soddy e Fajans che si riferiscono, la prima alle trasformazioni accompagnate da raggi α e la seconda a quelle accompagnate da raggi β.

Infatti queste regole dicono che in seguito ad una trasformazione a raggi α il nuovo elemento indietreggia di *due* posti rispetto a quello che l'ha generato; invece con una trasformazione a raggi B il nuovo elemento si porta *un* posto avanti. Segue però da queste regole che una trasformazione a raggi α seguita da due trasformazioni a raggi β riportano alla casella di partenza, cioè l'elemento generato dopo queste tre trasformazioni *dovrebbe trovar posto nella stessa casella dell'elemento da cui proviene, pur avendo un peso atomico inferiore*, poichè in seguito ad una trasformazione a raggi α (atomi di elio) il peso atomico diminuisce di quattro unità.

Nacque così il concetto di *isotopia*, cioè la possibilità dell'esistenza di diversi elementi, aventi diversi pesi atomici, ma appartenenti alla stessa casella del sistema periodico colle stesse proprietà chimiche e fisiche (salvo quelle dipendenti dal peso atomico, come la densità allo stato gassoso).

Specialmente interessante è l'esempio offerto dagli ultimi prodotti (non più radioattivi) di trasformazione tanto della famiglia dell'uranio, quanto di quella del torio, poichè sono entrambi due isotopi del piombo, ma con pesi atomici diversi (all'incirca 206 e 208 rispettivamente).

Digitized by Google

L'isotopia di elementi non radioattivi fu studiata recentemente dall'Aston (Philosophical Magazine, maggio 1923 e memorie precedenti), il quale ottenne risultati di grande evidenza.

Detto in breve, il metodo di Aston consiste nell'ottenere il così detto *spettro di massa* degli elementi allo stato di gas o di vapore: con tal nome ha chiamato detto Autore uno spettro a righe che ricorda da vicino quello di dispersione o di diffrazione quale si ottiene coi raggi luminosi. Nel caso presente si tratta invece di un raggiamento corpuscolare come quello dei raggi positivi nei tubi a vuoto, raggiamento costituito da un flusso di molecole della sostanza in esame, aventi carica positiva. La dispersione è operata, anzichè da un prisma come nel caso della luce, dalla azione simultanea di un campo elettrico e di un campo magnetico opportunamente disposti in modo da concentrare i raggi, dopo di averli deviati, in regioni diverse di un piano — dov'è collocata una lastra fotografica — a secondo della loro massa. Si ottengono così sulla lastra delle immagini lineari (linee focali) che hanno tutta l'apparenza di uno spettro dell'ottica.

La distanza poi di queste righe da una posizione di riferimento è senz'altro proporzionale alla massa delle particelle radianti che hanno colpito la lastra in quel punto. E' possibile aver così, in valore relativo, la massa di tali particelle colla approssimazione di circa l'uno per mille. Ora, assumendo la massa dell'atomo di ossigeno=16, le altre masse risultano tutte *intere* e per taluni elementi si hanno due o più valori, che sono quelli della massa atomica degli isotopi. Così nel caso del cloro nessuna riga è stata trovata in corrispondenza al valore del suo peso atomico=35,5. Invece si ottennero due righe con valori uguali a 35 e a 37. Il cloro ordinario è dunque una miscela di due isotopi, ma non è escluso che ne esista qualche altro.

Si sono trovati isotopi anche esperimentando col neon, coll'argon, col potassio, col mercurio e con altri elementi; invece privi di isotopi appaiono l'idrogeno, il carbonio, l'azoto e l'ossigeno.

Digitized by Google

P. EMILIO CHIOCCHETTI O. F. M.

LA PEDAGOGIA DI S. TOMMASO

(NOTE)

La pedagogia di S. Tommaso si fonda tutta, in piena armonia col sistema dell'angelico Dottore, sulla psicologia e sulla metafisica, anzi, a propriamente parlare, non è che un aspetto delle sue dottrine psicologiche e metafisiche. E, poichè la psicologia è essa stessa un aspetto o una regione della metafisica, possiamo dire che la dottrina tomistica, come del resto ogni altra teoria tradizionale del fatto pedagogico, si riduce alla metafisica: alla metafisica dell'uomo. ,

Non è di oggi la riduzione della pedagogia alla filosofia propriamente detta, ma è della filosofia perenne.

E nella trattazione dei problemi pedagogici, S. Tommaso si mantiene coerente ai capisaldi del suo metodo sano e fecondo: *osserva, ragiona, si appoggia alla storia* o alla autorità dei filosofi, vagliata sempre colla ragione che gli fa tenere la giusta via nella critica dell'agostinianismo alla luce delle dottrine aristoteliche e nell'integrazione di queste con elementi di schietta derivazione agostiniana; come si vedrà dalle pagine che seguono. Colle quali non intendo già sviluppare tutti gli aspetti della dottrina pedagogica dell'angelico Dottore, ma solo accennare alla sua formulazione sana dei problemi riguardanti il fatto educativo e sopratutto alla soluzione sempre vera di essi.

Il primo problema riguarda l'esistenza stessa del fatto educativo e si può formrulare così: « *Utrum unus homo possit alium docere* » (1). *Può un uomo essere causa di scienza a un altro uomo?* E' possibile una tale comunicazione fra le coscienze?

E' stato scritto che « noi non pronunziamo una sola parola senza questa fede: che essa, come uno di quei tanti frammenti di materia cosmica che si fanno luminosi penetran-

(1) *Summ. Theol.* I, Quest. CXVII, art. I.

Digitized by Google

do nell'atmosfera, si accenda nella coscicenza di chi ci ascolta, in modo, che questi possa sentire in lei presente il nostro spirito e la parola con noi unificarsi ». Sembra ben questa la interpretazione migliore del fatto innegabile che vi ha insegnamento e vi ha apprendimento e, in generale, vi ha, insomma, una comunicazione spirituale fra gli uomini; un uomo può essere maestro a un altro uomo. Ma non è l'unica interpretazione. Gesù disse un giorno alle turbe e ai discepoli: « Non vogliate esser chiamati Maestri ». E perchè? Perchè: « Uno solo è il vostro Maestro: Iddio ». Non attribuite, dunque, agli uomini un onore divino, non usurpate quello che a Dio appartiene. E' nota la teoria di Agostino, che a sostenerla si fa forte, tra l'altro, anche del passo evangelico citato. Secondo lui, noi non acquistiamo la scienza delle cose per le parole altrui, ma per la intuizione delle cose medesime e della verità: impariamo a conoscere le cose sensibili coll'occhio e collo sguardo sensibile, le intelligibili coll'occhio e collo sguardo mentale: le parole del maestro umano ci danno non la scienza delle cose ma l'affermazione, l'attestazione di esse. Certo, le parole e l'uso delle parole sono mezzi per giungere alla scienza; non però in quanto causino e producano esse la scienza, ma solo perchè col loro significato convenzionale ammoniscono il discepolo a elevare la mente alla vera causa della scienza, al lume della verità eterna, la cognizione della quale viene generata nella mente sotto l'irraggiamento del Sole dell'intelligenza, quando col segno verbale vengono suscitate le specie intelligibili. Ricordiamo le sue parole: « *Verba... admonent tantum ut quaeramus res, non exhibent, ut noverimus. Is me autem aliquid docet, qui vel oculis, vel ulli corporis sensui, vel ipsi etiam menti, praebet ea quae cognoscere volo. Verbis igitur nisi verba non discimus, imo sonitum strepitumque verborum* (1).

Poco sotto afferma: *De universis quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem verbis fortasse ut consulamus admoniti* (2). E come non possiamo far conoscere i colori e le cose sensibili se non a coloro che intuiscono o hanno intuito

(1) *De Magistro*, cap. 36.
(2) *De Magistro*, 38.

Digitized by Google

la luce e quelle date cose sensibili, così: « *de iis quae intelliguntur interiorem veritatem ratione consulimus* » (1). Nessuno, dunque, apprende qualche cosa *dal* maestro umano. E perchè allora si mandano i fanciulli e i giovani alle scuole? Non certo, risponde Agostino, perchè imparino quello che il maestro pensa, ma delle verità, e non si può dire che il discepolo sia istruito subito dopo la spiegazione del maestro, prima che abbia intuito la verità interiore che lo stesso Maestro vede; e questi fa più l'ufficio di *dotto* che di dottore.

E perchè si crede da tutti che i maestri creati sono veri maestri? La risposta di Agostino è ingegnosa: « *Falluntur homines, ut eos qui non sunt, magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis nulla mora interponitur; et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo, qui admonuit, didicisse arbitrantur* » (2). I maestri umani non sono veri maestri, non conoscono la scienza, sono semplicemente degli ammonitori che ci invitano a far uso della duplice intuizione, causa vera del sapere. Dio solo — dice altrove Agostino — può formare la mente dell'uomo. Agostino ritiene la ragione assolutamente indipendente dall'influsso delle cose create, e quindi anche dai cosidetti maestri umani.

S. Tommaso la pensa diversamente e stabilisce la *Conclusio*: « *Potest unus homo alium docere, vel proponendo ei auxilia quibus manuducatur in cognitionem veritatis ignotae, vel confortando eius intellectum quo possit ex principiis conclusiones educere* » (3). L'insegnante non trasfonde la scienza nel discepolo, quasi si formi nel discepolo quella preziosa scienza, numericamente la stessa, che è nel maestro, ma per l'insegnamento la scienza si fa nel discepolo simile a quella che è nel maestro, dedotta dalla potenza all'atto. L'uomo può dirsi vero e veramente dottore e insegnante la verità e certo illuminante la mente, non quasi infondendo il lume della ragione, ma quasi coadiuvando il lume della ragione alla perfezione della scienza, per ciò che esteriormente propone (4). Uno è il maestro interiore — ha detto Agostino.

---

(1) *Op. cit.*, 39.
(2) *Op. cit.*, 45.
(3) *Quaest. cit.*
(4) DEL MAESTRO, in *Opuscoli filosofici*, tradotti da ANTONIO ROSSI, Firenze, Le Monnier, 1844, pp. 388-389.

Digitized by Google

— E va bene; ma con ciò non si esclude che vi siano degli uomini che amamestrano esteriormente. — Si è detto: la scienza non è altro che una descrizione delle cose nell'anima, essendo essa una assimilazione del sapiente al saputo; ma un uomo non può descrivere nell'anima di un altro le similitudini delle cose, perchè così opererebbe in lui interiormente, il che è proprio del solo Iddio; dunque un uomo non può ammaestrare l'altro. — S. Tommaso risponde, distinguendo l'azione dell'intelletto agente e quella di colui che insegna. Certo — egli dice — le forme intelligibili, delle quali viene costituita la scienza ricevuta per la dottrina, sono descritte nel discepolo immediatamente dall'intelletto agente, datoci da Dio, e quindi indirettamente da Dio, ma mediatamente da colui che insegna. Così il dottore propone i segni delle cose intelligibili, dai quali l'intelletto agente riceve le intenzioni inhili, e le descrive nell'intelletto possibile: non abbiamo qui come cause della scienza due fattori ugualmente necessari: le parole vedute o udite del maestro e gli oggetti che sono fuori dell'anima?

Mettiamo bene a posto le cose. Senza dubbio, la certezza della scienza nasce tutta dalla certezza de' principi, perchè allora soltanto le conclusioni si sanno per certo quando si risolvono ne' principii; e perciò se qualche cosa si sa con certezza è dal lume della ragione divinamente interiormente inserito, per cui in noi parla Iddio, e non dall'uomo esteriormente insegnante, se non in quanto, ammaestrandoci, risolve le conclusioni nei principii: dal quale, però, noi non riceveremmo la certezza della scienza, se non fosse in noi la certezza de' principii in cui le conclusioni vengono risolute (1), ma chi non vede in tutto questo la concausalità necessaria del maestro esteriore? E quando Agostino afferma che « da nulla può essere formata la nostra mente se non da Dio » ciò s'intende — spiega S. Tommaso — della forma ultima di lei, senza la quale reputasi informe, qualunque altra forma essa abbia; è quella forma con cui la mente convertesi al verbo, ed è a lei inerente; è lo stesso lume di ragione per il quale l'uomo è intelligente, perchè con esso noi conosciamo i principi dai quali nasce la certezza della scienza. Quì

---

(1) DEL MAESTRO, *trad. cit.*, art. I, al 13.

Digitized by Google

non è in questione la scienza, ma l'ultima ragione di essa che è da Dio. Dio è causa prima, l'uomo è causa seconda.

Quanto sia necessaria, nell'apprendere, l'opera del maestro, si vede da un'altra considerazione, molto importante. « Non è simile ciò che si dice dell'intelletto e della vista corporale. La vista corporale non è una virtù comparativa, così che da alcuni dei suoi obietti pervenga ad altri, ma tutti i suoi obietti le sono visibili tostochè si converte ad essi, e perciò il veggente non ha bisogno di essere da altrui eccitato a vedere, se non in quanto da altri la sua vista è diretta a qualche cosa di visibile. Ma l'intelletto è una potenza comparativa, che da alcune cose perviene ad altre e non tutti gli obietti le sono d'un tratto intelligibili, ma subito alcuni ne vede che sono per sè noti, in cui si contengono implicitamente altri, che non può intendere se non per l'ufficio della ragione, esplicando quelli che nei principi sono implicitamente contenuti. Perciò a conoscere tali cose, prima che si abbia l'abito, è non solamente in potenza accidentale ma anche in potenza essenziale, perchè ha bisogno di un motore che lo riduca all'atto per la dottrina, del quale non ha bisogno colui che abitualmente conosce già qualche cosa. Dunque il dottore eccita l'intelletto a sapere quelle cose che insegna come motore essenziale conducente dalla potenza all'atto; ma chi mostra alcuna cosa alla vista corporale, l'eccita solo come motore per accidente a quella guisa che viene eccitato chi ha già l'abito della scienza » (1).

Ci troviamo davanti, incarnate nei due grandissimi spiriti del pensiero cattolico, Agostino e Tommaso, due concezioni diverse del conoscere, del processo della mente umana verso la verità: da una parte la teoria della illuminazione, dall'altra quella dell'intelletto agente.

Noi, secondo Agostino, abbiamo presente, per quel tanto che è compatibile colla nostra condizione, la luce della ragione eterna e in questa luce vediamo tutte le verità.

Nell'apprendere una proposizione da un maestro, noi non riceviamo da lui la verità, ma soltanto una suggestione verbale, per intuirla dentro di noi, nella luce che è nella coscienza sopra la coscienza e che è comune, in diversa misura, a tutti

---

(1) *Op. cit.* DEL MAESTRO. Art. I, al 12.

Digitized by Google

gli uomini. La verità *foris admonet, intus docet;* perciò l'insegnamento vero e proprio non è opera del maestro, ma illuminazione divina. E' noto l'argomento di Agostino a provare l'esistenza in noi sopra di noi di questa incommutabile verità: « Se entrambi vediamo che è vero quel che dici, ed entrambi vediamo che è vero quel che dico, dove mai ciò vediamo? Non io in te, non tu in me, ma entrambi nell'incommutabile verità che è al disopra di me e di te. » L'uomo, dunque, non perviene alla conoscenza in virtù di una propria attività, ma per intuizione, *per visionem*, per un misterioso contatto intellettuale dell'uomo colla luce divina, come è stato osservato.

Per S. Tommaso invece, l'uomo è un microcosmo fornito da natura di un proprio sole, l'*intelletto*, che col suo « habitus primorum principiorum », e in unione con l'esperienza, conosce tutto quello che secondo Agostino ha orgine solamente da quella misteriosa « visione ».

Sicut in rebus naturalibus sunt propria principa activa in unoquoque genere, licet Deus sit causa agens prima et comunis; ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine, quamvis Deus sit prima lux omnes communiter illuminans (1).

S. Agostino aveva detto nel *De Magistro*:

« *Non potest homo ab alio addiscere nisi mens eius interius doceatur a Deo;* S. Tommaso interpreta e spiega: « *Secundum hoc Deus nos interius docet in naturali cognitione, quod naturale lumen in nobis causat et illud dirigit in veritatem* (2).

Conosciamo uno dei più chiari effati dottrinali di S. Tommaso: « *Per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu posibile recipi possint* ». L'intelletto agente è virtù di far essere in atto gl'intelligibili in potenza. L'intelletto è potenza che va attuandosi. Noi non abbiamo sempre la conoscenza attuale, come sarebbe se conoscessimo per idee innate; però il nostro intelletto da passivo che era, diventa, sotto l'influsso della sensazione, anche attivo, ed esprime, dopo esserne stato infor-

---

(1) Quaest. disput. *De anima*, ad sept.
(2) *In Boet. De Trinitate*, Quaest. I, art. 1 ad 2um.

Digitized by Google

mato, le « species intelligibiles », i concetti o le essenze delle cose: si fa attuale. Come si vede, alla base di tutta la teoria dell'apprendimento sta la distinzione ontologica di potenziale e di attuale, e questa stessa dottrina sta, si capisce, alla base di tutto il processo pedagogico. Rispondendo a una obiezione, il Dottore Angelico scrive: « In colui che è ammaestrato la scienza preesiste non certamente nell'atto compiuto, ma quasi nelle ragioni seminali, secondochè le concezioni universali, la cui cognizione è in noi naturalmente inserita, sono come certi semi di tutte le ulteriori cognizioni. « E come si deducono in atto le ragioni seminali? Ecco: la verità creata non può infonderle, può bene, però « dedurre all'atto ciò che in esse è contenuto originalmente e virtualmente » (1).

S. Tommaso accetta una dottrina dell'opponente, quella contenuta all'art. 1, 10 della *Questione del Maestro*: « Se un uomo ammaestra l'altro, è necessario che di sapiente in potenza il faccia sapiente in atto, è necessario che la scienza di lui sia tratta dalla potenza all'atto ». Ma, si obietta: « Quello che viene tratto dalla potenza all'atto è necessario che si muti: dunque la scienza o la sapienza si muta ». Risponde S. Tommaso: « Sì, la sapienza creata, secondo l'essere che ha nel soggetto, per accidente si muta, mutato il soggetto d'avente la sapienza in potenza in aventela in atto » (2). Come si vede, si dà qua una base spiccatamente aristotelica alla cognizione e alla pedagogia: il maestro terreno viene elevato dalla condizione di semplice « disponitore al conoscere » o di « ammonitore », alla dignità di causa, di concausa, e si concepisce il fatto educativo nella sua vera entità. « *Docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia ad actum. Doctrina importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro, unde oportet quod ille qui docet vel magister est habeat scientiam quam in alio causat explicite et perfecte sicut in addiscente per doctrinam* ». Il maestro eleva al suo sapere il discepolo: egli rappresenta il punto d'arrivo del processo dell'apprendimento, che mira a stabilire unità di scienza nel maestro e nel discepolo: « *est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundum unita-*

---

(1) DEL MAESTRO, art. 1, al 5°.
(2) *Op. cit., art.* 1 al 10°.

Digitized by Google

tem rei scitae ». « ***Magister...*** *movet discipulum per suam doctrinam ad hoc quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones* ». « *Oportet quod discens inspiciat conceptus docentis ut hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam in mente doctoris* ». Il maestro, è causa motrice di tutto il processo, ma non causa principale; la causa principale è l'attività del discepolo, la *natura* o il principio intrinseco, che l'*arte*, principio estrinseco, deve imitare. Eccitata e quasi avvertita dalle impressioni sensibili, l'anima del discepolo penetra col suo proprio sforzo nell'oggetto intelligibile, apprende e discorre. Il sapere è dell'attività non della passività. In questa attività del discepolo rivolta a far propri, intellettualmente, gli oggetti presentati dai sensi, in questo sforzo personale di salire di cultura in cultura per mezzo di sempre nuove attuazioni della potenza sempre nuova, in questo ascendere alla sapienza mediante il discorso logico, è necessario l'aiuto del maestro perchè il discepolo deduca rettamente le conseguenti. La scienza non è forse sillogismo? Il maestro deve guidare il discepolo in questa attività sillogistica.

E' chiara dal fin qui detto l'azione del maestro come è chiara quella di Dio. « *Homo docens, solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans: sed sicut natura interior est principalis causa sanationis ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae. Utrumque autem horum est a Deo, ed ideo de eo dicitur: Qui docet hominem scientiam, inquantum lumen vultus eius super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur* (1). Aristotelismo cristiano, agostiniano; fusione di Aristotele e di Platone o, meglio, di Aristotele e Agostino. La dottrina della potenza e dell'atto integrata da quella delle « rationes seminales »; la teoria della illuminazione da quella dell'intelletto agente. « Inest unicuique homini quoddam principium scientae, scilcet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi principia universalia applicat ad aliqua particularia, per inventionem

(1) I Quaest. CXVII, art. 1.

Digitized by Google

propriam acquirit scientiam corum quae nesciebat: ex notis ad ignota procedens. « Ecco la natura. E l'arte deve imitarla: « quilibet docens ex his quae discipulus novit ducat eum in cognitionem corum quae ignorabat ». Aristotelismo ripeto, fuso coll'Agostinianismo: l'uomo possiede un corredo iniziale latente di cognizioni che si svolgono passando dalla potenza all'atto per forza di natura e sotto l'influsso del maestro; per natura e per arte. L'arte, o il magistero coltiva quei « scientiarum semina » che Dio stesso ha posto nell'uomo; porta l'anima ai principii e alle conseguenze, il cui contenuto ultimo viene determinato dalla loro relazione colla verità increata, che è Dio. Una missione divina, come si vede. Dio parla interiormente; il maestro aiuta il discepolo a udire e comprendere la parola di Dio fonte luminosa e indefettibile dei principi di ragione; Dio illumina col raggio del suo volto le menti, e il maestro trae o accende da quel lume nuovi lumi, mettendone in atto o in valore tutta la luce di principii e di conseguenze che vi è nascosta, traendo all'atto tutta la capacitá intellettiva dell'uomo, che può diventare tutte le cose. Platone aveva insegnato che « i dotti non possono dare più bella prova del loro sapere, che adoperandosi a far dotti gli altri: « Aristotele aveva scritto che « ciò che vive adempie un alto precetto naturale se produce un altro essere simile a sè «, cioè « se produce il sapere in un altro » come spiega S. Tommaso; Agostino aveva proclamato che noi conosciamo e giudichiamo e insegniamo a conoscere e a giudicare o diventiamo maestri in virtù della luce a noi partecipata, viva immagine della verità eterna; luce che è anche il nostro maestro interiore; S. Tommaso trasvaluta, fonda e spiega tutto, dimostrando che l'uomo, mentre fa dotti gli altri, mentre produce un altro simile a sè nel sapere e impara e insegna alla luce della verità increata, lavora con ciò stesso, in qualità di atto prossimo, coll'Atto ultimo che è pura attualità, cioè con Dio, e lavora a portare un altro uomo al conseguimento del fine o del bene perfetto che è ancora e sempre Dio nostro fine e causa prima e ultima di tutto lo sviluppo che, sotto l'impulso del maestro umano, si compie in noi e ci avvicina, per gradi sempre meno lontani, a Lui. Dio, l'intelletto che impara, e quello che insegna, vengono unificati in uno stesso intento, che è quello di sviluppare senza intermissione la somiglianza divina che caratterizza e fa grande l'anima dell'uomo.

Digitized by Google

Col fin qui detto abbiamo risposto indirettamente a un'altra questione esaminata dall'Angelico, se ci sia, cioè, autoeducazione, o se « l'uomo possa dirsi maestro di sè stesso ». Noi abbiamo distinto col nostro Dottore due principî della scienza: la natura intellettuale e l'arte di insegnare: « *Scientia acquiritur in homine et ab interiori principio ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit, et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit* ».

Abbiamo veduto che il principio esteriore non è il principale agente « non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei strumenta et auxilia » (1): la conclusione è evidente. Scrive S. Tommaso: « Senza dubbio può alcuno per il lume della ragione in lui inserito pervenire alla cognizione di molte cose ignote senza il magistero, ovvero amminicolo di esteriore dottrina, siccome è manifesto in ognuno che acquista la scienza per via di invenzione; e così in un certo modo è uno a sè stesso causa di sapere ». E' dunque maestro di se stesso? Parrebbe di sì. Ma S. Tommaso fa una distinzione: distingue gli agenti che hanno tutto in sè, o nel medesimo modo o in modo eminente, quello che nell'effetto è da essi causato, da quelli che lo hanno solo in parte, e continua: « La dottrina importa una perfetta azione della scienza nell'insegnante o maestro; onde è necessario che colui che insegna od è maestro, abbia esplicitamente e perfettamente la scienza che causa in un altro, sì come nel discente per la dottrina. Ma quando da alcuno si acquista la scienza per un principio intrinseco, quello che è causa agente della scienza non ha la scienza da acquistarsi se non in parte, cioè quanto alle ragioni seminali della scienza, che sono i principî comuni; e perciò da tale causalità non può trarsi il nome di dottore o di maestro, propriamente parlando ». E' una osservazione profonda. Il maestro, rispetto al discepolo, rappresento il punto di arrivo di un processo che il discepolo deve compiere; e se il processo è un passare ininterrotto dalla potenza all'atto proprio per raggiungere il punto d'arrivo, questo non dev'essere, come tale, in potenza riguardo a ciò che si vuol attuare nel discente, ma deve essere scienza esplicita e

(1) *S. Th., Quaest. cit. loc. cit.*

Digitized by Google

perfetta, diversamente non sarebbe punto di arrivo, ma fase del processo. E fase è certamente, ma solo, riguardo a un processo ulteriore, nel quale assume la funzione di punto di partenza, in un ascendere indefinito. L'osservazione è profonda per un'altra ragione. Per Tommaso il maestro umano coopera con Dio a guidare il discente alla sapienza: è una missione della più alta grandezza, che consiste nel trarre dalla potenza all'atto, in un processo ascensivo, la mente pargoletta e bisognosa di luce e di conforto.

Ora niente passa dalla potenza all'atto se non per qualche cosa che è già in atto. Dio solo è tutto atto. Atto in atto, perciò Dio solo è il Maestro per eccellenza, illimitatamente e senza restrizione. Ma l'Atto Puro ha voluto associarsi nel governo del mondo, nel condurre il tutto al suo fine, le stesse cause seconde. Ora è evidente che queste, in quanto sono cause, in quanto cooperano con Dio, devono essere in atto rispetto a quello che sogliono trarre dalla potenza all'atto.

« *Il maestro insegna in quanto ha la scienza in atto* » dice con un'altra frase profonda S. Tommaso.

Ecco perchè egli vuol conservato il nome di Maestro a quello che possiede la scienza, non soltanto nelle « ragioni seminali », ma nel sistema. Il fatto dell'autoeducazione non toglie che il nome di educazione nel senso pieno si debba mantenere alla eteroeducazione. Eteroeducazione per modo di dire, perchè l'arte non si sostituisce alla natura, ma l'aiuta addatandovisi, rispettandone le leggi. L'azione deve più attribuirsi alla causa principale che all'istrumentale, all'intelletto agente che all'uomo che ammaestra esteriormente, sebbene in esso, nell'intelletto, la scienza non esista allo stato compiuto. In fondo l'educazione è sempre un fatto interiore, trascendente ogni azione esterna e ogni movimento empirico, è sempre, più o meno visibilmente, una « inventio ». Una « inventio » *sui generis* perchè avviene sotto l'influsso di un altro, in piena armonia con uno dei fondamentali principî della scolastica: Niente passa dalla potenza all'atto se non per qualche ente che sia già in atto. « *Oportet ut id, quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est actu* ».

Atto *sui generis*, che segue, però, le grandi leggi dell'essere e del conoscere, il fatto pedagogico è anche un fatto umano-divino che racchiude tutti e due gli aspetti della attività umana: è atto della vita attiva e della contemplativa. S. Tom-

Digitized by Google

maso ne tratta a parte in un apposito articolo della questione dal Maestro. Ragiona così: « La materia della vita attiva sono le cose temporali, intorno alle quali versa l'atto umano; la materia della contemplativa sono le conoscibili ragioni delle cose, nelle quali ragioni il contemplatore si ferma. Il fine della vita contemplativa è la ispezione della verità increata, secondo il modo possibile al contemplante; il fine della vita attiva è l'operazione, con la quale s'intende all'utilità del prossimo ». Dunque? Dunque « nell'atto dell'insegnare noi troviamo una doppia materia, in segno della quale anche l'atto dell'insegnare si congiunge con un duplice atto. E' certamente una materia di esso la cosa stessa che s'insegna, e un'altra colui a cui si insegna la scienza. « Dunque, per ragione della prima materia, l'atto della dottrina appartiene alla vita contemplativa, ma per ragione della seconda appartiene all'attiva ». E per ragione del fine? Qui S. Tommaso rivela un altro aspetto magnifico della sua teoria pedagogica. « Dalla parte del fine la dottrina sembra che appartenga soltanto alla vita attiva, perchè l'ultima materia nella quale consegue il fine inteso, è materia della vita attiva » (1). Il fine della vita attiva — l'abbiamo visto — è l'operazione colla quale s'intende di giovare al prossimo. L'educazione è concepita cristianamente come missione di carità. Prima aveva citato, facendola sua, una bella sentenza di S. Gregorio: « La vita attiva è il dare il pane all'affamato, con la parola della sapienza ammaestrare l'ignorante ». E aveva anche scritto: « L'ammaestrare è computato tra le elemosine spirituali, è un'opera di misericordia » (2). Trasfondere la scienza è opera d'amore; dare il pane della verità, guidare un discente verso un ideale, l'ideale della vita umana, è sempre opera di amore Il maestro, più che una *potenza*, è una *bontà* è stato detto. Il maestro aiuta il discepolo a prendere coscienza di sè, dei suoi doveri e delle sue responsabilità.

Trae dalla potenza all'atto, non impone, se non quando lo richieda il bene del discente: *maxima debetur puero reverentia.* Eccita l'allievo a salire e lo conforta nella volontà dell'ascesa. L'educazione è un'opera di carità; è la carità che toglie l'antinomia fra scolaro e maestro, diversamente irridu-

(1) Art. II nel *Corpo.*
(2) *Ivi*: *Contra*, 1. e 2.

Digitized by Google

cibile. Di carità, e anche di umiltà. Ha scritto S. Tommaso: « Colui che ammestra non causa la verità, ma sì la ricognizione della verità nel discente. Imperocchè le proposizioni che s'insegnano, sono vere prima che si sappiano perchè la verità non dipende dalla scienza nostra, ma dall'esistenza delle cose » (1). Il maestro apre la mente sua, e con la sua quella dello scolaro, alla verità per farla discendere in tutte e due le anime, o per elevare le anime ad essa. Il che nessun maestro potrà fare e volere mai se prima non creda che non è lui la verità o la misura delle cose, se non si stacchi da sè stesso, dalla sua soggettività, per attaccarsi alla verità oggettiva concepita come superiore norma di pensiero e di azione. Servi siamo della verità, non padroni, non creatori. Servi e ministri della verità sono gli educatori e ad essa devono guardare ed essa devono seguire in tutti i momenti del loro magistero. Dio solo crea; l'uomo è fattore, è causa nel senso comune della parola. « Il creare importa la causalità prima, la quale è dovuta al solo Dio; ma il fare importa la causalità in comune, e similmente l'ammaestrare, quanto alla scienza; e perciò il solo Dio è detto creatore » (2). La pedagogia, come tutta la filosofia, tomistica, è agli antipodi con le teorie moderne della verità fatta dall'uomo, della conoscenza come creazione umana.

S. Tommaso negli scritti pedagogici ha considerato in prevalenza e quasi esclusivamente gli aspetti teoretici del fatto educativo, lasciando nell'oscuro quelli pratici, morali. Ma noi conosciamo quali devono essere per l'*Angelico Dottore* i rapporti fra teoria e pratica, fra speculazione e azione. « *Intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum* ».

Il maestro guida il discepolo alla sapienza e la sapienza è ordinatrice: *sapientis est ordinare*. La ragione penetra tutto, regge tutto; l'uomo può e deve servirsi di questa realtà razionale per raggiungere il suo fine, che è, prossimamente, la realizzazione di sè stesso, rimotamente il congiungimento col sommo bene che è Verità e Perfezione morale asolute: Verità e Perfezione che sono la Felicità. « L'homme — nello spirito del Maestro scrive un geniale discepolo dell'Angelico Dottore — est fait pour le developpement total, tel que le createur

---

(1) DEL MAESTRO, art. III, al 6.
(2) *Ivi*, al 16.

Digitized by Google

l'a conçu. Là est sa joie, en même temps que son devoir. Comme d'ailleurs ce développement ne peut pas être attendu en cette vie d'une façon qui répend aux erigences de notre nature, il faudra tenir compte de cette condition, et subordonner, dans le mesure nécessaire, les aboutissements immediats à l'aboutissement suprème » (1). Anzi la sapienza diventa volontà morale, santità. E la stessa ascesa teoretica di dottrina in dottrina suppone la volontà buona e in questa trova l'ala della sua ascensione. Il fatto pedagogico, come fatto intellettuale, è anche fatto morale, perchè solo i puri di spirito scorgono la verità, vedono Iddio: l'uomo che non si purifica non percepisce le cose dello spirito. E il maestro è chiamato ad aiutare il discepolo a compiere la purificazione interiore, a potenziare coll'esercizio etico la volontà buona, a dissipare le nebbie delle passioni che impediscono la visione della verità o l'adesione ad essa; è chiamato a trarre dalla potenza all'atto, sotto la illuminazione di Dio, tutta l'anima con tutte le sue esigenze di Verità, di Bene morale, di Beatitudine, è chiamato a cooperare al compimento spirituale degli altissimi disegni di Dio nell'uomo.

(1) Sertillanges, *S. Tomas d'Aquin*, t. II, p. 324.

Digitized by Google

GIOVANNI BUSNELLI

SAN TOMMASO E L'ECLETTISMO DI DANTE

Dal giorno, che apparve in pubblico la *Commedia* del divino poeta, e sono ben sei secoli, quanti occhi si posarono su di essa, quanti la scorsero, quanti la studiarono, la spiegarono, la commentarono con discussioni verbali e scritte, e dopo inventati i caratteri mobili, anche stampate! Filosofi e teologi, storici e letterati, fisici e giuristi, ecclesiastici e laici, vescovi e preti ne cercarono le bellezze poetiche, e particolarmente le scientifiche, come le filosofiche e le teologiche, che nei tempi andati meglio che nei nostri, tenevano nell'estimazione e nello studio universale, il primo posto. E non è da credere che gli studiosi d'allora fossero talpe e mal sapessero distinguere tra buono e cattivo, tra sentenze e sentenze, tra dottrina e dottrina, tra sistema e sistema in fatto di filosofia, quando tutti avevano un po' del filosofo e imparavano la logica assai meglio che non nelle aule de' licei nazionali moderni. Avevano buon naso, e leggendo il poema sacro, capivano la scienza espostavi e qual cammino il poeta tenesse nel suo pensiero, qual maestro sostanziamente seguisse, e qual dottrina e sistema intendesse mettere in versi.

Ne nacque così, tra la gente di buon intelletto de' secoli passati, un consenso universale e tradizionale, non campato in aria, ma appoggiato nel fatto della verace indagine e intelligenza del testo, che l'Alighieri fosse un seguace del grande scolastico, Tommaso d'Aquino, siccome quegli che nella massima parte ne accetta ed espone la dottrina e le sentenze. Siffatto consenso o tradizione de' dotti era arrivato fino a noi senza grandi contrasti, perchè s'ammetteva pure che in qualche punto secondario il divino poeta, come fecero tanti altri ammiratori e scolari dell'Aquinate se ne scostasse; data l'autorità di altri maestri e la gran difficoltà in quei tempi assai maggiore di adesso che si aveva di poter in ogni dubbio e

Digitized by Google

incertezza, aver sotto mano per la ricerca e il confronto i volumi degli scrittori e quindi anche di San Tommaso.

Ma tutti codesti sapienti medievali e anche moderni, quanti dalla morte di Dante al nostro secolo, studiarono il divino poema e vi rinvennero la dottrina tomistica, non furono, a sentir qualche nuovo indagatore, che poveri illusi; si lasciarono gabbare dalle apparenze, dai passi comuni, dalle affinità esteriori, dalla voce volgare. Doveva quindi toccare alla nostra età di sfatare la tesi tradizionale del tomismo di Dante, mercè ricerche fatte nel Medio Evo e in Dante, col racimolare le simiglianze di certi passi di autori adesso poco noti e ignorati, ma conosciuti dai vecchi e dagli antichi. Onde oggi si dovrebbe levare la voce a far tacere tutti i filosofi e teologi del passato e dir loro: — Voi non avete capito nulla del sistema scientifico di Dante. Il tomismo di Dante è una leggenda inventata da voi senza fondamento. Dante non fu « nè tomista, nè antitomista; Dante prende il materiale della sua informazione filosofica, con largo spirito eclettico, nel ricco arsenale della scolastica, senza esclusione di scuole; e quel materiale poi rifonde nel crogiuolo della sua mente, collo sforzo della riflessione personale, in quell'ardente crogiuolo da cui escono temprati di pensiero filosofico i fantasmi della più alta poesia » (1).

Dante quindi sarebbe, come a dire, l'alchimista del vecchio materiale filosofico. Non avendo ala da seguire un maestro solo, con tanti che se ne vedeva intorno e nei libri, non badò all'altezza dell'ingegno dell'Aquinate, e si contentò di quel che potè raccogliere di qua e di là più confacente al suo versatile intelletto, e più penetrabile al poetico acume della sua mente. Non che non avesse alta fantasia, e non si sapesse foggiare mirabili fantasmi; ma a questi più che all'unità della scienza badava. Quanto alle fonti del materiale filosofico, a lui poco importava che fossero disparatissime e anche contrarie o contraddicentisi: la contraddizione serviva a lui di remora nell'obbedire, ma solo dal lato fantastico, al precetto del maestro Orazio di non congiungere insieme animali di diversa specie per cavarne una donna-pesce. E non aveva egli stesso detto di sè che era *inter vere philosophantes*

---

(1) Bruno Nardi, *in Giornale Storico della lett. ital.*, 1923, Vol. 81, p. 334.

Digitized by Google

minimus (1)? Capiva quindi che non era da lui il pretendere d'avere un sistema unico di filosofia, omogeneo, come quello tomistico, ma doveva appagarsi di pescar il vero nel gran mare della scolastica con quel poco di arte che aveva, tenendosi sempre alla riva, con l'amo e la lenza. Mettersi per l'alto sale della filosofia era per lui, un ismarrirsi; la navicella del suo ingegno poteva solo correre verso l'alto nel lago della fantasia, architettando l'Inferno e il Purgatorio e anche il Paradiso. Qui si faceva certo più ardito: invece del lago voleva il pelago. Chiamava piccioletta barca quella degli uditori o lettori, e legno che cantando varca, il suo, ammonendo gli altri a non mettersi in pelago dietro lui.

Nel pelago del Paradiso, dove è tanta teologia alta e sublime, e tomistica della più bell'acqua, Dante, uscendo come un po' di se stesso, s'esalta sopra il proprio eclettismo filosofico e dimostra quell'unità d'intelletto che gli vien meno, a detta d'alcun suo interprete, nella filosofia. Qui, per mostrare che capisce bene la teologia tomistica fa parlare assai S. Tommaso, lo ascolta da discepolo, e gli mette in bocca buone parole e dottrine.

Nel Paradiso Dante è *theologus nullius dogmatis expers*, ma non filosofo di pari valore, nè lì, nè altrove.

*
* *

Questa sventura o contradizione dantesca non era stata mai avvertita; ma convien pure notarla, per riuscire a comprendere come Dante fosse eclettico in filosofia, e non in teologia. Difatti il Nardi restringe l'eclettismo di Dante, al materiale filosofico. Di qui forse, potrebbe suggerire qualche maligno, deriva, l'inganno in cui caddero i vecchi interpreti del divino poema; cioè di voler dal tomismo teologico del divino poeta dedurre il suo tomismo filosofico, non badando che uno potrebbe benissimo esser tomista in teologia e non in filosofia; seguir sì la *Somma teologica*, ma non la *Somma filosofica* del buon fra Tommaso.

Che se le due *Somme* con le loro materie sono per l'Angelico Dottore così tra loro legate e ordinate, che, come la ragione è sottomessa e obbediente alla fede, così la filosofia è

(1) *De aqua et terra*, 1.

Digitized by Google

ancella della teologia, è questa un'opinione, consacrata ora dal Concilio Vaticano, ma che a' tempi di Dante dava molto da discutere; e anche chi la teneva, non si credeva in obbligo di seguire in tutto l'uno o l'altro maestro: bastava che schivasse l'eresia e il pericolo prossimo di cadervi perchè nel suo eclettismo potesse tener quella via che gli garbasse.

Così secondo la nuova interpretazione doveva fare l'Alighieri. Seguiva qua e là ogni maestro; ed era perciò più o meno, secondo il peso e la qualità delle sentenze accolte nel magazzino della sua bottega filosofica, tomista, albertino, bonaventuriano, sigieriano, agostiniano, platonico, neoplatonico, aristotelico, avicennista, averroista, boeziano, ecc., ma era anche il contrario in ciò che questi sistemi hanno di opposto tra loro, specialmente se affermava ciò che un de' suoi maestri negava.

Il divino poeta doveva essere, perciò, non come sostiene il Nardi, nè tomista nè antitomista: ma antitomista e tomista insieme, e più antitomista che tomista nel suo eclettismo. Perchè in questioni capitali, cioè la creazione, lo cosmogonia, l'antropogenesi, la psicologia, la gnoseologia non si teneva già dalla parte di S. Tommaso, ma gli usava lo sgarbo, di prendere quasi quasi le medesime parole di lui tradotte; ma sotto quelle faceva scivolare altri sensi, racimolati o pescati nel maremagno della Scolastica a suo talento. Leggeva quindi le opere dell'Aquinate, ad esempio, la *Somma contro i Gentili,* da lui più d'una volta citata, ma in più d'una questione invece di tenere le sue soluzioni, ne cavava, come il meglio per sè e per il suo eclettismo, il contrario; e le opinioni che il gran dottore metteva alla porta, come certuna sull'origine dell'anima e sulla materia, erano per lui le benvenute. In ciò dunque l'Alighieri sarebbe un vero antitomista, non un eclettico semplicemente.

Allo stesso modo tratterebbe Aristotele, il maestro dell'umana ragione e la cui opinione chiama quasi cattolica. Ma non l'intenderebbe già cattolica nel senso che s'accordi con la dottrina cattolica, ma nel significato che è pigliata da ciascuno a suo modo, come facevano agostiniani fino a un certo punto, e tomisti più arditamente. Cita, è vero, Aristotele, il commento, ad es. quello dell'Etica, del buon fra Tommaso, ma loda pure Averroè che il gran commento feo, e altri sapienti, sebbene, per certi loro diffettucci, li alloghi nell'Infer-

Digitized by Google

no, ma non in fondo, non in fondo dell'Inferno, con un certo riguardo a' loro meriti.

Non bisogna, quindi, stando al Nardi, nelle opere del divino poeta, cercare la coerenza de' principî filosofici con le conclusioni nè al modo tomistico nè in qualunque altra maniera si voglia; ma accettare quel che dice, studiandosi di trovare il momento storico del suo pensiero, e l'elaborazione che ne fa a suo piacere, seguendo la scia della sua imaginativa, impelagantesi nelle creazioni del poema. Come avrebbe potuto Dante con quel terribile fermento fantastico di poesia, veder dritto il filo del pensiero aristotelico, o tomistico e attenervisi sì strettamente da esser battezzato tomista?

Di qui appare, direbbe il Nardi, quanto poco importi il rintracciare le fonti di Dante, perchè, « salvo qualche rarissimo caso, ho sempre tenuto pochissima conto delle ricerche empiriche intorno ai libri ove Dante attinse; quel che a noi preme, sono i concetti nel loro sognificato storico » (1).

Per lui dunque, quanto i più studiosi del sacro poema raccolsero dall'Aquinate ad illustrazione de' concetti danteschi, e rende così utili le edizioni del Casini, dello Scartazzini-Vandelli, del Torraca, del Poletto, del Berthier, e tanti altri studi di seri dantisti, non sono che ricerche empiriche, senza fondo razionale di concetti, senza significato storico, perchè vorrebbero fare di Dante un tomista invece di un eclettico qual deve essere secondo il Nardi. Giuocano quindi un brutto tiro all'Alighieri, gli fanno dire quel che non dice. Ciò che Dante intende dire con le sue parole, che tutte per il suo eclettismo diventano enigmatiche, fu dal nuovo Edipo, meglio d'ogni altro decifrato, guardando ben addentro nel significato storico degli enigmi filosofici di quella sfinge medievale, ch'è Dante.

***

In questo significato storico dei concetti che, per quel che ci pare d'intendere, consiste nel cercare chi primo formulasse questo o quel concetto, venuto poscia variandosi attraverso le teste dei pensatori e le vicende storiche, sta il fondamento, a quanto sembra, dell'eclettismo di Dante: saper dire

(1) *Giornale Stor. della lett. ital.*, 1923, Vol. 81, p. 308.

Digitized by Google

di chi è o non è questo o quel concetto, e qual varietà di sensi abbia avuto nel Medio Evo. E' insomma la storia della filosofia applicata a Dante, non per veder il nesso logico del suo pensiero, ma *disiecta membra poetae* nel campo filosofico per poter dire: questa idea non è sua; ha per padre Platone, Aristotele, Averroè, Avicenna, ecc.

Il sistema filosofico di Dante è quindi la somma delle idee altrui raccostate e rimaneggiate da lui a suo uso e consumo, nel crogiuolo del suo eclettismo, senza un gran nesso logico ma per semplice utilità della poesia, altro crogiuolo trasformatore d'ogni idea per il sacro poema. Per questo al Nardi poco importa dei libri dove Dante, attinse: molte idee che nel Medio Evo divennero comuni, non eran già comuni quando la prima volta uscivano dalla bocca de' loro inventorí e pensatori.

Bisogna quindi fare questa anatomia nelle opere di Dante; e trovato da chi primieramente fu propalata una idea prima che fosse comune, o seguita da altri, restituirla al suo padrone. Così si avranno i concetti nel loro significato storico fin dalla prima origine.

Le variazioni delle idee appartengono anch'esse alla storia della filosofia ed eziandio da questo lato sono da considerarsi in rapporto a Dante; e quindi applicargliene il significato. Per tal modo avremo in Dante i concetti platonici, e neoplatonici, aristotelici e neoaristotelici, averroistici e sigieriani, ecc. Dante per tal modo riveste tutti i colori dell'eclettismo filosofico; nè tomista nè antitomista, nè bianco nè nero, ma grigio, un po' bianco e un po' nero, più o meno secondo il quale e il quanto; e così dicasi d'ogni altro colore filosofico. Dante s'accorda un po' con tutti, e un po' discorda da tutti. Non sono da cercare in lui le idee comuni o citare a raffronto quel che dice il *Doctor communis*, quale era l'Aquinate, ma le idee recondite, non connesse con un sistema unico, quale sarebbe il tomistico; perchè proprio quelle sono le peregrine predilette dal poeta per amore di eclettismo e di riflessione personale.

Altri potrebbe di qui dedurre che per un simile lavorìo e sforzo personale il materiale filosofico non può più dirsi che assai materialmente quel di prima, come accade in ogni trasformazione e lavoro artistico. Donde seguirebbe che l'eclettismo di Dante dovesse riuscire a un suo sistema totalmente

Digitized by Google

nuovo, almeno dal lato filosofico ed eclettico; sicchè si dovesse avere il nuovo sistema filosofico dantesco contrapposto a qualunque altro de' filosofi del suo tempo.

Di siffatto sistema personale dantesco la storia della filosofia medievale ignora l'esistenza; per quanto qualcuno abbia attribuito a Dante, non un sistema particolare, ma qualche briciola di varî sitsemi altrui, come l'avicennismo o il neoplatonismo.

Se veramente esistesse un tal sistema dantesco, fa meraviglia come uomini acuti e indagatori delle idee medievali, come il De Wulf, il Mandonnet, il Mercier, e altri non lo rintracciassero, e si ostinassero a negare le conclusioni e il metodo del Nardi, nell'insistere che Dante è tomista.

Si finge d'ignorare che nel Medio Evo c'erano idee comuni o avicennistiche o neoplatoniche o averroistiche accolte dall'Aquinate e anche da Dante: l'eclettismo dantesco, non sarebbe quindi diverso molto dal tomistico, se a passar per un eclettico basta che uno scrittore abbia accolta un'idea non da lui prima trovata. Nè le idee di Dante furono sconosciute, perchè nessun poeta fu più studiato di lui, particolarmente dal lato filosofico e teologico.

Non basta quindi per far di Dante un eclettico, l'andar additando nelle sue opere quali sono le idee che egli ha non nuove, ma già trovate da altri. La verità non fu mai rinvenuta intiera da una mente sola: il patrimonio scientifico e filosofico del genere umano, e segnatamente del Medio Evo, proveniva da cento fonti: basta leggere le opere dell'Aquinate per convincersi come il principe della Scolastica pigliasse il vero da qualunque fonte gli venisse. Nè perciò egli fu eclettico; ma ordinò la verità delle sentenze e della scienza raccolta, illuminandola del suo genio, per forma che il tomismo s'innesta sì, nel tronco della scienza medievale e dell'aristotelismo, con addentellati neoplatonici e avicennistici, ma è un ramo speciale che cresce e giganteggia da sè, fa ombra da sè; e sotto i suoi rami s'accolgono grandi ingegni, non ultimo, anzi primo il divino Alighieri.

Col sistema del Nardi, applicato a Dante, per farne un eclettico, non ci sarebbe scolastico o filosofo, antico o moderno, che non fosse eclettico. L'eclettismo sarebbe l'unica filosofia storica del genere umano.

Poche sono le idee che uno può dir sue e trovate da sè in

Digitized by Google

tutto e per tutto. Dante non ha idee, ma poesia nuova; non ha nemmeno un modo scientifico nuovo o personale di ripensare le sentenze altrui e rimaneggiarle per dar loro un'impronta e una tinta propria, e coglier il vanto della novità di pensatore, come fecero altri.

Nella scuola filosofica è scolaro, non maestro; non è però scolaro vagante da maestro a maestro, anche se dimostra di aver letto molti libri. Da giovane non era ancora arrivato alla perfezione della scienza, come accade a tutti gli scolari; ma sapeva però col suo acume andar là dove erano i migliori maestri. Nei trenta mesi che fu alle scuole e alle dispute de' filosofanti, religiosi o non religiosi che fossero, non si può dire che si fosse incontrato con dottori eclettici, e che non avesse imparato nulla fuorchè la via dell'eclettismo filosofico. Conobbe il progresso della scienza sopravvenuto per l'impulso del genio dell'Aquinate; e nella *Divina Commedia*, opera della sua piena virilità e maturità, e de' più profondi studi d'ogni genere, particolarmente filosofici e teologici, trasfuse non tutta la sapienza attinta a' libri letti e studiati, o udita dalle labbra de' dottori, ma il meglio che volle giusta l'intento della sua poesia e dell'economia della Commedia; e con tali termini, se non con tutte le distinzioni scolastiche, da far chiaro apparire, il suo pensiero come scolpito nell'infles-sibil verso.

Quel meglio è tolto dall'Aquinate, e basta, come per cento altri, a proclamar Dante un tomista. Nessun altro autore scolastico supera l'Aquinate nell'esser maestro e consenziente a Dante nella scienza: quanto più se ne studiano le reciproche attinenze, tanto più se ne conferma l'accordo. Ciò che il divino poeta ha di comune con lui, che è il sistema filosofico aristotelico, e la dottrina teologica nella sua sostanza, manda lampi sì fulgidi che a nessun occhio sono sfuggiti, che cerchi il suo volume con occhio chiaro e con affetto puro.

Digitized by Google

Dott. FRANCESCO OLGIATI
Professore di filosofia nell'Università cattolica del sacro Cuore

IL TRAMONTO DI S. TOMMASO E LA SUA RESURREZIONE

In una delle sue famose lezioni all'Università di Napoli, tenute negli ultimi mesi del 1862, Bertrando Spaventa, tracciando la storia del pensiero italiano nelle relazioni con la filosofia europea, aveva suscitato scandalo e stupore in uno dei suoi discepoli, il quale, meravigliato per l'arditezza delle idee del Maestro, lo accusò di « voler distruggere la Scolastica ». « Non sono io, — gli rispose lo Spaventa nella pubblica scuola, — ma è la storia, che si è incaricata da un pezzo di questa faccenda... Pigliatevela col Cardinale di Cusa; giacchè egli primo, il Cardinale, scosse quel giogo, che il mio accusatore si duole che voglia scuotere io. Si rassicuri pure il mio accusatore, e stia tranquillo; quel giogo è non solo scosso, ma infranto da più secoli, e, checchè si dica o faccia per rappezzarcelo sopra le spalle, non sarà altro che un innocente desiderio o piuttosto una pia commemorazione ».

San Tommaso è morto. Egli non è più un'idea vivente; è, piuttosto, una tomba. Splendida tomba, se si vuole, simile a quella di un Tutankamen dell'antico Egitto; ma nulla più. Ciò che v'era di eterno nel suo pensiero è passato nella filosofia moderna. Bisogna essere privi di ogni e qualsiasi senso della storicità, per sognare la sua risurrezione. Noi, della metafisica dell'essere convinti assertori, siamo mummie, indegne di vivere nell'epoca attuale; la storia ci ha liquidati e sepolti.

Così, ad una voce, parlano e pensano tutti i pensatori contemporanei, aderenti alle diverse scuole filosofiche. Ed il loro giudizio inesorabile, mille volte ripetuto, sembra essere confermato nella storia della filosofia, dall'Umanesimo e dal Rinascimento in poi. La metafisica dell'essere, la Scolastica,

Digitized by Google

il sistema tomista — dal Quattrocento e dal Cinquecento sino a noi — è andato perdendo terreno; somiglia ad un cadavere che si decompone nel silenzio uggioso dei chiostri e degli ambienti chiesastici, mentre fuori, sotto il libero sole, cresce, si afferma e si sviluppa la speculazione e la vita moderna, in perfetta antitesi con l'anima della speculazione e della vita medievale. Vi sono, sì, dei fossili, dei cervelli incartapecoriti, dei ripetitori meccanici o commentatori di Tommaso d'Aquino; ma la vita non è in questi salici piangenti intorno ad un glorioso monumento funebre; è negli umanisti, nei filosofi della Rinascenza, nelle concezioni nuove, nella nuova civiltà, che ha le sue radici nella terra dove il tomismo dorme il sonno della morte e si alza come pianta vigorosa, coi suoi mille rami, ricca di vitalità esuberante.

Per comprendere la motivazione di questa sentenza di condanna, bisogna cogliere i *due punti di vista, non solo diversi, ma opposti* dell'epoca antica e dell'epoca nostra. Solo allora è possibile capire il significato del problema, che in queste pagine vorrei brevemente impostare: se, cioè, il sole di S. Tommaso sia definitivamente tramontato, ovvero se è lecito attendere un'aurora novella e la risurrezione.

Polemizzando con Maurice De Wulf, dell'Università di Lovanio, nel suo volume su *Il Modernismo ed i rapporti fra religione e filosofia*, Giovanni Gentile ricorda che la Scolastica, a simiglianza di ogni altro sistema filosofico, è « un fatto storico. Come tale, essa, a dir proprio, non si definisce, ma si rappresenta, si rivive. Fu nella vita e può risorgere nella nostra mente ricreatrice come un'intuizione concreta che gli uomini ebbero del mondo guardato da un certo punto di vista, in cui realmente essi erano collocati: punto di vista, dal quale lo storico deve anch'egli oggi saper guardare il mondo. La base d'ogni sistema filosofico è la posizione, quello che i tedeschi dicono *Standpunkt*, il centro nel quale lo spirito filosofico s'è posto, e dal quale ha girato attorno lo sguardo. Questo centro, questa situazione spirituale è il fulcro del sistema, e l'anima della sua storica individualità. Lasciatevi sfuggire questo centro; e la storia s'invola; e i sistemi si assimilano e si confondono, e il fatto di una volta potrà essere il fatto di tutti i tempi ».

Il Gentile giustamente sostiene che l'essenza, l'indole, il valore d'una filosofia dipende dall'anima vivificatrice che la

Digitized by Google

informa. Ed in una mia recente pubblicazione intorno a *L'anima di S. Tommaso*, io ho cercato appunto di cogliere lo *Standpunkt* di tutto il sistema tomistico e di mostrare come questo centro ispiratore faccia di S. Tommaso il filosofo più rappresentativo di tutta l'antica speculazione.

Certo, San Tommaso non è l'unico pensatore dell'antichità: accanto a lui, e prima di lui, noi troviamo filosofi grandi ed immortali, da Socrate a Platone, da Aristotele a S. Agostino, da S. Anselmo a S. Bonaventura. Tuttavia, egli non fu scelto a capriccio da Leone XIII a maestro delle scuole cattoliche; e non a torto gli avversari del pensiero medievale si scagliano sopratutto contro le sue *Somme*. Poichè nessuno, prima o dopo di lui, seppe riassumere il pensiero antico ed il pensiero cristiano in una sintesi tanto completa, qual'è la sua *filosofia dell'essere*. Nessuno, meglio di San Tommaso, seppe esprimere la tesi dell'*essere come realtà ontologica*, che dai presocratici sino al secolo XIII era stata lentamente elaborata in una maturazione ininterrotta. A quella tesi, che è il principio vitale di tutta la cultura antica ed è la vera anima della concezione sistematica tomistica, il genio di San Tommaso diede tutto lo sviluppo ed il perfezionamento di cui essa era capace, vivificando così un mondo di scoperte e di dottrine e presentando nell'unità organica di un sistema parecchi secoli di speculazione.

In tale sistema il punto di vista centrale, fondamentale, è l'Essere, il Transcendente, Dio. La realtà ontologica, perciò, è concepita a questo modo: dall'Essere per essenza, dall'Essere perfettissimo che è la pienezza dell'essere, sgorga per una libera azione creatrice ogni e qualsiasi altro essere, come da un unico sole discendono i raggi diversi. L'origine di tutti gli esseri dipende dall'Essere; la loro possibilità, la loro esistenza, la loro natura, la loro conservazione, il loro sviluppo ha riferimento all'Essere; il loro fine ultimo è ancora l'Essere, Dio. Gli esseri ragionevoli devono di conseguenza subordinare ogni e qualsiasi azione all'Essere divino. Il soggetto umano non è l'assoluto; non può darsi le sue leggi, perchè non si dà il suo essere; non può creare la sua vita e la storia a capriccio o secondo le proprie passioni, ma ha l'obbligo morale di seguire la linea del dovere impostagli dalle relazioni sue con l'Essere e con gli esseri. Siccome ogni e qualsiasi essere dipende dall'Essere, così ogni e qualsiasi attività, sia essa indi-

Digitized by Google

viduale o sociale, artistica, letteraria, scientifica, economica, religiosa, dev'essere subordinata all'Essere.

Essendo tale il fondamento della metafisica dell'essere e la sua applicazione pratica, il tomismo medievale non implicava affatto la *distruzione del soggetto*, della vita, del progresso, ma solo esigeva la *subordinazione* di tutto a Dio; esso non conduceva all'annientamento, perchè l'io diventava forte della potenza di Dio. E neppure la *natura* veniva disprezzata o vilipesa. Quando Paolo di Tarso proclamava il suo *nihil sine voce* ed in ogni essere coglieva una parola che gli accennava a Dio; quando Agostino d'Ippona concepiva l'universo come un'armonia, di cui ogni cosa era una nota osannante alla divinità; quando Francesco d'Assisi si estasiava nel verde della sua Umbria o nel canto degli uccelli, l'atteggiamento spirituale di questi grandi era consono alla metafisica dell'essere, sistematizzata poi da S. Tommaso. Poichè, tutto derivando da Dio, anche la natura è da concepirsi collegata con Lui; e solo la si deve fuggire o temere, allorchè diventa un pericolo, una tentazione, un incentivo a ribellarsi a quel Dio che l'ha creata.

Si noti bene: questa subordinazione del soggetto, della natura e di ogni e qualsiasi essere all'Essere, non è soltanto la filosofia insegnata all'Università di Parigi, dall'alto della sua cattedra, da Tommaso d'Aquino. E' anche la dottrina, che a Roma i Pontefici seguono come norma essenziale e direttiva della loro azione; come, d'altra parte, è tendenzialmente l'anima di tutta la storia di quel tempo, dall'attività politica ed economica, sino alle creazioni della letteratura e dell'arte d'allora.

Quando le orde barbariche inondano l'impero romano ed il torrente devastatore degli Unni, dei Goti, dai Vandali, dei Longobardi scende e distrugge; quando la Chiesa li affronta, li soggioca, li modifica, li vince, è la metafisica dell'essere in atto che noi contempliamo. Leone I di fronte ad Attila, non è un uomo, è un'idea; ed il barbaro capisce e cede. Gregorio Magno, inviando in Inghilterra Agostino ed i quaranta evangelizzatori, non manda dei monaci; manda un sistema, che i secoli posteriori avrebbero elaborato. Carlo Magno, la personificazione dei tre elementi costitutivi della nostra civiltà, l'elemento germanico, romano e cristiano, che l'anno 800, il giorno di Natale, in San Pietro si fa incoronare imperatore da

Digitized by Google

Papa Adriano e sogna una grandiosa unità, un organismo statale vivo e potente, un Sacro Romano Impero che tutti raccolga sotto il suo scettro, riceve non una corona soltanto, ma un monito, la subordinazione cioè dell'attività politica e sociale e imperiale a Dio, all'Essere ed al suo rappresentante in terra. E attraverso il conflitto fra Chiesa ed Impero, attraverso la lotta per le investiture, attraverso il cozzo tra tiara e corona, è sempre la battaglia fra due principî, fra due metafisiche che si verifica. Il castello di Canossa, nel 1087, nella figura di Enrico IV umiliato, a piedi nudi, in abito di penitente, tremante di freddo e di fame, implorante perdono da Papa Ildelbrando, nonostante le critiche che la scena può sollevare, rappresenta il trionfo della stessa idea. E Federico II col suo concetto programmatico: « l'Impero in Italia e la Chiesa nell'Impero », coi suoi giureconsulti, col suo Pier delle Vigne, con la sua lotta contro il Papato, non è se non l'idea opposta, ossia una metafisica opposta, che in Benevento, come ben fu detto, nella persona dell'infelice Manfredi, cadeva ferita nel cuore. Guelfi e Ghibellini sono due eserciti, i quali, in ultima analisi, rappresentano due bandiere filosofiche diverse. Innocenzo III e Bonifacio VIII, il primo con la sua bolla *Per venerabilem*, l'altro con l'*Unam Sanctam*, enunciando la tesi della subordinazione della potestà temporale alla spirituale, non facevano altro che applicare nella politica la metafisica dell'essere.

In una parola, la metafisica nostra si trova, sì, nell'enunciazione astratta delle *Somme*, ma anche nella vita e nella storia, dalle Corporazioni medievali d'arti e mestieri, che l'attività economica sottomettono alla legge morale cristiana, sino allo svolgimento della legislazione, ai codici ed alle pandette; dalle manifestazioni dell'arte, sino all'opera moralizzatrice della Chiesa.

E' notissimo — ricorda Giuseppe Toniolo nella sua prolusione sull'*Economia toscana del Rinascimento* — che la sintesi scolastica, « iniziatasi in forma positiva in seguito al vigoroso impulso che a tutto l'incivilimento impresse ed assicurò Gregorio VII, raggiunse il suo splendore nel XIII secolo con S. Tommaso d'Aquino, estese le sue tende a tutta Europa, e, alla sua ombra, non solo educò gli intelletti, ma accendendo ed informando di sè le volontà operative, divenne feconda di una serie di istituti d'ogni specie, attinenti alla vita

Digitized by Google

dell'individuo, delle famiglie, della società, dello Stato ». E fu sopratutto la Toscana, che per una serie di speciali circostanze storiche, accogliendo la inspirazione della fede e della sintesi filosofica medievale e facendole « trapassare dal soglio dell'autorità dogmatica, dalla cattedra universitaria di Parigi, dalle biblioteche monastiche di ogni dove, alle viscere delle sue popolazioni, riuscì a fecondarla con una serie di istituti economico-civili, riguardanti la libertà personale dei lavoratori, le imprese industriali e mercantili, i corpi d'arte, i congegni monetarii e di credito, e le analoghe provvisioni pubbliche; i quali pervennero a tale dovizia e maturità, da non aver paragone in alcun'altra regione italiana e d'oltr'Alpe: esercitando frattando intorno a que' fatti ed ordinamenti di economia sociale, non già poche menti solitarie, ma i suoi cronisti e storici, poeti e novellieri, teologi e moralisti, filosofi e politici, mercanti e viaggiatori, chieresia e laicato; e per tal via nutrendo in queste regioni la coltura più ricca e popolare, che vantasse la società europea medievale ».

Il principio supremo informativo della Scolastica è l'anima dell'attività economica di quel tempo e fu anche l'anima creatrice dell'arte e della letteratura.

Il bello si trova allora intimamente unito e disposato all'idea filosofica e religiosa. Il San Marco di Venezia ed il Duomo di Pisa, le chiese di Amiens, di Chartres, di Strasburgo, tutte insomma le gigantesche cattedrali con cui il secolo XIII ha saputo ricoprire la Francia e la Germania e che soltanto in un periodo passionale di accecamento e di aberrazione poterono esser disprezzate da un Molière e da un Montesquieu, da un Schopenhauer e per qualche tempo perfino da Goethe, sono bensì gioielli artistici, meraviglie di immortale bellezza, ma sono anche e sopratutto l'espressione d'un pensiero, d'un sentimento, d'un animo rivolto verso Dio, d'un orientamento culturale che doveva darci come fiore la *Divina Commedia*.

Questo « monumento d'un favoloso gigante, che gli uomini contemplano stupiti » e dove si fondono la scienza e la teologia, la filosofia e la religione, Omero ed il Vangelo, il Papato e i Comuni, l'Impero e l'Italia e Firenze, il passato e il presente, le grandi idee e i grandi uomini, le virtù ed i vizi, la vita reale e la vita ideale, è il vero poema della metafisica dell'essere. Anche il Settembrini, malgrado il suo anticlericalismo feroce, riconosce che il capolavoro immortale comincia

Digitized by Google

dall'individuo, dal soggetto, dal poeta smarrito nella selva selvaggia ed aspra e forte, che si leva e procede e corre e si agita e solo si accheta quando ha veduto Iddio, che tutto e tutti abbraccia e comprende. Dal punto di vista dell'Essere, Dante vede tutti gli esseri collegati fra loro; la sintesi artistica combacia con la sintesi filosofica; ed il canto XXXIII del *Paradiso*, dove, abbagliato dalla « Luce eterna », il poeta esclama commosso:

Nel suo profondo vidi che s'interna,
Legato con amore in un volume,
Ciò che per l'universo si squaderna,

come anche tutta la *Divina Commedia*, è una vera ed artistica traduzione delle tesi scolastiche. Mentre ancora in quel tempo echeggia per l'aria il *Cantico di Frate Sole*, vera espressione geniale del concetto principe della nostra metafisica, esulta nella bellezza d'una sintesi suprema la concezione dell'Essere. E' l'ora storica, in cui — per dirla con Giosuè Carducci — « in cima alla Somma di Tommaso d'Aquino la teologia s'abbraccia con la scienza; e in cima alla ontologia di Bonaventura la fede s'abbraccia con l'arte; e tutte quattro paion d'alto irraggiare le belle cattedrali sorgenti nell'Italia di mezzo e i timidi colori dell'arte che aspetta Giotto. Dante sta ritto in piedi tra i colonnati solenni e leggiadri, e guarda, rapito in contemplazione ».

La metafisica dell'essere, adunque, non è da concepirsi separata dalla vita e dalla storia, quasi che con queste non abbia nessun nesso. Certamente, la metafisica non è la vita, non è la storia, non è da confondersi con la storia. Essa è una dottrina assoluta, che studiando l'essere, la sua natura, i suoi principî, i suoi rapporti, giunge alla conclusione che tutti quanti gli esseri provengono dall'Essere, sono conservati dall'Essere, debbono essere subordinati e tendere all'Essere. Dalla metafisica sgorga quindi un programma di vita, che dall'individuo, dai popoli e dall'umanità si deve seguire ed applicare: il programma, cioè, della subordinazione degli esseri a Dio ed alla legge morale. La metafisica, ripeto, è una dottrina; la vita dovrebbe esserne l'applicazione; e come c'è una

Digitized by Google

relazione tra il disegno dell'architetto e la casa costruita dai muratori, così tra le tesi della filosofia e le vicende della vita corre il rapporto che esiste fra il piano programmatico e l'esecuzione. Non sempre, lo so, tale rapporto è perfetto; spesso nella vita, invece della metafisica dell'essere, viene seguita una metafisica opposta, ed anche quando la prima viene presa come filo conduttore, quali e quante imperfezioni noi verifichiamo nella dottrina vissuta! Le peripezie rievocate della lotta tra Chiesa ed Impero, tra politica e religione, tra l'elemento divino e l'elemento umano, fra il soggetto, e l'Essere, basterebbero a provare come anche nel periodo di maggior trionfo della metafisica nostra, la sua pratica attuazione fu ben lungi dall'essere felice e completa. Anzi, si noti bene: una tale applicazione della metafisica alla vita non è un fatto, che si compia una volta per sempre, ma è un programma da attuarsi e che è e sarà sempre in continua attuazione. Che gli esseri debbano subordinare la loro attività all'Essere, è una legge assoluta, zampillante dalla metafisica scolastica, ed è una legge eterna, immutabile, perfettissima; ma la subordinazione, poi, non in quanto l'entità di ogni realtà creata dipende da Dio, ma in quanto libero e voluto coordinamento della creatura razionale alla divinità, si attua e si deve attuare nella vita e nello sviluppo di essa, in modo che nel contingente il soggetto voglia l'Assoluto, nel temporaneo l'eterno, negli esseri l'Essere.

Che se il soggetto, l'uomo si ribella a questo dovere, derivante dalla natura stessa delle cose e dai loro rapporti con Dio, abbiamo la colpa, il male morale; ma questo non rovina la razionalità del reale e della storia, perchè, come insegna la dottrina agostiniana accettata da S. Tommaso, procedendo ogni essere dall'Assoluta Ragione, il male non può essere l'ultima parola della storia, ma Dio dal male cava il bene. L'azione colpevole, una volta compiuta, è un'onda malamente prodotta quanto alla sua origine, ma in sè è una nuova realtà che si congiunge con le altre onde e costituisce con esse l'oceano della storia.

La metafisica, quindi, se non si identifica con la storia, ma solo dà alla libera attività umana un programma da attuarsi, ci assicura tuttavia della razionalità dello svolgimento storico. Essa non è una dottrina di morte, bensì faro di luce e sorgente di vita, in ogni e qualsiasi secolo, in ogni e qualsiasi

Digitized by Google

contingenza. Ecco la concezione di San Tommaso, che si va proclamando tramontata e condannata ad un sepolcro, che non conoscerà mai squilli di risurrezione.

La filosofia, la vita e la storia moderna furono una lotta ad oltranza contro la metafisica dell'essere, ossia contro il tomismo. L'assalto, sferrato con impeto travolgente dall'Umanesimo e dal Rinascimento, proseguì sino ai giorni nostri, in una logica elaborazione dei germi ideali di quei due secoli ed in una attività individuale e sociale ispirata ai nuovi principî.

Allo *Standpunkt* medievale e tomistico, all'Essere, al Trascendente da cui dipendono tutti quanti gli esseri, succede un altro atteggiamento dello spirito, un altro punto di vista, in cui si è collocata l'epoca moderna.

Secondo il positivismo, il nuovo centro non è più Dio, ma *la natura*, riguardata come indipendente dalla divinità, come vera divinità creatrice di tutto con le sue intime forze, e perciò anche come creatrice dell'uomo. La natura è l'assoluto; ha in sè la ragione del suo essere e di nulla abbisogna per venir spiegata, ma spiega sè stessa e tutti gli esseri.

Secondo l'idealismo, il nuovo punto di vista è l'uomo, *il soggetto*, con l'emancipazione nostra da ogni trascendenza. Alla sommissione ad una volontà ultramondana si sostituisce la libera coscienza delle forze umane. Il sentimento vivo del reale terreno e l'invitta energia dell'io prende il posto di Dio. Invece di un Essere che crea gli esseri, i quali in seguito hanno il loro sviluppo, non c'è se non lo sviluppo stesso, la festosa affermazione del soggetto che crea e celebra la sua attività, la sua potenza, i suoi slanci. La vera realtà non è l'Essere di Dio, ma il pensiero, la volontà, lo Spirito dell'uomo, spirito che non è mai qualche cosa di fatto, ma si fa continuamente, perennemente. Mentre prima v'era un dualismo fra la filosofia dell'essere e la vita e storia degli esseri, poi, al contrario, si va verso l'identificazione di storia e di filosofia.

Dopo il Medio Evo, gli uomini della Rinascenza hanno cominciato a guardare il mondo con occhio ben diverso di S. Tommaso. Il punto di vista di quest'ultimo era la *trascendenza*, in quanto la molteplicità degli esseri veniva spiegata con l'unità dell'Assoluto, distinto e dotato di personalità; il punto di vista nuovo è l'*immanenza*.

Con l'Umanesimo ed il Rinascimento, « la filosofia —

Digitized by Google

prosegue il Gentile — che già scuoteva le formidabili catene che lo spirito scolastico aveva posto a sè medesimo, scindendosi dal transcendente e questo sequestrando da sè e dal mondo, le ha spezzate. Da questo moto esce Bruno ed esce Campanella. Esce la nuova idea della natura con Galileo ed i suoi precursori. Esce Bacone e l'empirismo, che è il riconoscimento dell'*autonomia della natura*. Esce Cartesio ed il razionalismo, che riconosce l'*autonomia dello spirito*. E' quindi tutta la filosofia moderna, che elabora il concetto dello spirito e della natura, ossia della *unità ideale del mondo;* e però *il concetto vero, pieno, assoluto della libertà*. Kant, che raccoglie e annoda le file di questo laborioso periodo speculativo, e i suoi successori, Hegel soprattutto, che tesse, non dico la tela, ma il canovaccio della filosofia risultante da tutte le ricerche antecedenti », continuano il processo di liberazione. Dall'autonomia dell'individuo empirico, passiamo all'autonomia dell'Io trascendentale. Ricordatevi, adunque, o difensori il Gentile: « per giustificare la vostra metafisica... dovete rifarvi da capo, alla Rinascenza; e demolire *tutta la storia*, che non Kant, o Hegel, ma Tizio o Caio, ma la filosofia, lo spirito umano ha fatto, in cinque secoli ».

della metafisica antica, esclama in un saggio sul *Neotomismo*

Tutta la storia — dice il pensatore neohegeliano: e queste parole costituiscono per i nostri avversari la più terribile accusa, la più schiacciante condanna di ogni velleità di risurrezione tomistica.

Non è soltanto la speculazione filosofica, che, dopo il Medio Evo, si è svolta contro S. Tommaso, sostituendo al suo centro vivificatore un centro opposto. E' la *vita* tutta quanta, è *la storia* di tutti questi secoli, che ha avuto uno sviluppo ispirato dalla nuova anima e perciò in contraddizione con l'anima antica. Il punto di vista immanentistico, negatore della trascendenza, non si trova solo nei trattati filosofici, ma ispira tutta l'attività umana, dalla Rinascenza in poi. Il processo verso l'immanenza non è opera solo di Cusano e di Bruno, di Cartesio e di Kant, di Hegel e di Croce, ma di tutta la letteratura, di tutta l'arte, di tutta l'economia, di tutta la politica, di tutta la scienza sperimentale dei tempi moderni. Petrarca, Boccaccio, gli adoratori dell'antichità, l'Ariosto; Cesare Borgia, le Signorie e le dottrine politiche di Machiavelli; la politica ecclesiastica degli Stati attuali; la rivolu-

Digitized by Google

zione protestante; lo svolgersi dell'industrialismo; la Rivoluzione francese e gli ordinamenti democratici; in breve, tutta la civiltà nostra, che oggi viviamo, è la negazione del vecchio punto di vista, è la glorificazione — non di Dio — ma dell'uomo e della natura, è una ribellione al sistema medievale.

Di conseguenza, per i nostri avversarî una risurrezione di S. Tommaso implicherebbe una distruzione ed un annullamento sia *di tutto il pensiero filosofico moderno*, sia anche di *tutta la vita contemporanea* nel campo culturale, morale, politico, economico, sociale. Al loro cospetto, noi Neoscolastici, che abbiamo la strana pretesa di vivere nel mondo di oggi, fra le istituzioni di oggi, fra l'economia e la cultura e la politica e gli ordinamenti sociali di oggi, mantenendo una mentalità antica ed in contrasto acuto con la storia attuale, siamo qualcosa di mostruoso, di inconcepibile, di assurdo, e, fra l'altro, noi siamo gente che nega la razionalità della storia, perchè per noi dal secolo XIII ai giorni nostri la storia dev'essere stata abbandonata da Dio nelle mani del demonio e di un demonio tale, che ci ha regalato quel po' po' di roba che si chiama cultura e civiltà moderna. Bisogna sorridere — osservano con un umorismo malizioso — quando certi neotomisti pubblicano dissertazioni sulla distinzione tra essenza e essere, oppure sulla materia prima e sulla forma sostanziale, sulla potenza e sull'atto, considerando come *quantité négligéable* parecchi secoli, sei secoli quasi, ricchi di pensiero, vibranti di vita, fervidi di lotte, splendidi per conquiste. Son procedimenti degni « delle scuole dei frati », e di « una filosofia morta », la filosofia dei commentatori, « che fossilizzano per conto loro lo spirito, che è vita sempre nuova ».

Concludendo: S. Tommaso e la sua metafisica sono un frutto di una determinata età e debbono essere valutati in funzione della contingenza d'un periodo storico. La filosofia tomistica è l'espressione più felice di un'epoca, che può venir definita come l'epoca della sintesi. E' il tempo in cui il Papa e l'Imperatore vengono concepiti come due centri, due potenze, l'una all'altra subordinate. Intorno ad un'unità massiccia, per esprimerci col Windelband, si stringe la vita; l'anello di una tradizione comune tiene avvinto lo spirito dei popoli. Non si vede allora altra possibile fonte dell'autorità politica che la sorgente stessa d'ogni realtà, la volontà tra-

Digitized by Google

scendente di Dio. Ed a render completa la sintesi, una lingua sola domina sovrana: il latino, la lingua universale: la lingua con la quale Roma antica aveva imperato al mondo, con la quale Virgilio aveva cantato in un impeto d'orgoglio: « Tu regere imperio populos, romane, memento », e che la Chiesa aveva assunto per parlare a nome dell'umanità tutta a Dio; ed è la lingua che la filosofia prende per esprimere le relazioni di Dio con l'uomo. Quando l'unità si scinde, quando l'anello della tradizione comune si spezza, quando « il tempo dell'impero universale è anche spiritualmente passato ed alla concentrazione unitaria, per la quale s'era agitato il Medio Evo, subentra il decentramento con tutta la sua attività piena di vita »; quando « Roma e Parigi cessano di essere i centri dominanti della cultura occidentale, e il latino cessa di essere la sola lingua del mondo dotto », comincia la novella storia. L'individuo scopre sè stesso, si libera adagio adagio da Dio, per un istante abbiamo la rottura di un'unità che pur sembrava bella e grandiosa, ma questo frantumarsi non sarà se non un avviamento ad una nuova unità, non sulla base del Trascendente, ma di una Immanenza sempre più cosciente e completa.

Perchè mai a coloro, che da anni vanno ricantandoci questi ragionamenti, noi rispondiamo che abbiamo piena consapevolezza della gravità del conflitto ed abbiamo compreso le loro obbiezioni, ma che queste non ci persuadono, e, ben lungi dal distorglierci dal nostro lavoro per la risurrezione di San Tommaso, ci servono per tracciare la linea della ricostruzione?

Una parola su questo punto è, nel centenario di S. Tommaso, un dovere.

È innegabile, innanzi tutto, che l'offensiva contro S. Tommaso e la Scolastica si svolse in tutti questi secoli non solo nel campo filosofico, ma altresì nel campo letterario, artistico, politico, economico, religioso, scientifico; ed è pure storicamente certo che la metafisica dell'essere, mentre è fiorita sopratutto, quando anche le condizioni politiche e sociali tendevano a tradurla in atto, ha invece iniziato il declino del suo imperio sulle menti, allorchè individui e popoli si ispirarono nella loro attività ad una diversa ed opposta concezione. Concediamo, quindi, che nell'epoca moderna noi abbiamo avuto « il tramonto di S. Tommaso ».

Digitized by Google

Ma in qual senso si può parlare nella storia del tramonto di una idea filosofica?

Non già nel senso che la *verità* possa spegnersi, come lampada cui vien meno l'olio vivificatore. La metafisica dell'essere, se è vera, resta tale, anche se non apprezzata o praticamente riconosciuta per qualche secolo. Se esiste l'Essere, fonte di ogni e qualsiasi entità, anche nel caso che gli esseri non riconoscono il dovere della loro subordinazione a Lui, anche se il soggetto calpesta l'obbligo morale di riferire tutta la sua attività a Dio, non restan meno vere le tesi della filosofia nostra a riguardo dell'Essere assoluto, degli esseri contingenti e via dicendo. Una metafisica non muore mai perchè non viene vissuta, ma solo può morire quando venga dimostrata falsa. Non è un criterio pratico, a cui si deve ricorrere, ma un criterio teoretico. La metafisica nostra, se è vera, non è legata alle contingenze storiche di una determinata età.

Ciò che può morire, è solo l'applicazione della metafisica alla vita ed alla storia, l'applicazione cioè coscientemente intesa, voluta e realizzata. Ed in questo senso bisogna riconoscere che con l'Umanesimo e con il Rinascimento si è inaugurato un periodo triste, in cui le relazioni tra la metafisica e la storia non furono più uno sforzo continuo per applicare i principî della prima alla seconda, ma al contrario un multiforme tentativo di seguire una via opposta. Di qui il tramonto della metafisica dell'essere, che domani può riavere la sua risurrezione, se le nuove generazioni lavoreranno e creeranno il loro avvenire, ispirando la loro attività all'Essere; e non sarebbe ieri tramontata, se individui e popoli avessero sviluppato le loro energie e creata la loro storia nuova, subordinando la loro azione alla sua legge. In quest'ultimo caso noi avremmo avuto vicende economiche, politiche, sociali, religiose diversamente ispirate e cionostante alle vicende antiche organicamente connesse, in sè liberamente compiute, del futuro e del progresso base e condizioni necessarie. Nulla vietava che il passaggio dalla società feudale e delle piccole unità comunali alle signorie e alla nazionalità fosse stato attuato da forti individualità, che nello svolgimento e nella creazione del nuovo ordine politico, avessero conservata la subordinazione della loro attività alle leggi dell'Essere; come nulla vieta che un artista cattolico ci dia nel secolo XIX i *Promessi Sposi* o gli *Inni Sacri*.

Digitized by Google

Ammettere il Trascendente, porsi dal punto di vista tomistico, non significa, come pretenderebbero gli... avvocati di parte avversa, essere i nemici dell'uomo, della natura, dell'attività, della bellezza, della gioia, del pensiero, del progresso e della scienza; tutte queste belle e sante cose restano belle e sante anche per noi, fin quando non negano il Trascendente, ma sono soggette e subordinate a Lui, e divengono viziate, quando al Trascendente ed alla sua legge si sottraggono.

Se è vera la concezione metafisica, fondamento della dottrina tomistica; se dall'Essere provengono tutti gli esseri e la natura, e tutto deve tendere a Dio; se l'attività umana dev'essere subordinata al Trascendente; è chiaro che quando l'individuo o i popoli si ribelleranno ad una simile legge, noi avremo, sì, una affermazione di attività, ma disordinata e perciò già in sè stessa minata dalla dissoluzione. Ogni azione, in qualsiasi campo, che non rispondesse alle leggi dell'Essere, dovrà portare il marchio della condanna; ogni teoria, filosofica, letteraria, politica, economica e via dicendo, che fosse contraria alla metafisica dell'essere, dovrebbe potersi dimostrare non solo falsa, ma germe di conseguenze deleterie. Asserzione, questa, che non è già un apriorismo ingiustificato; ma che ha la sua ragione nella stessa storia. Quando noi, infatti, dall'Umanesimo e dal Rinascimento in poi, esaminiamo le varie forme d'attività — l'attività letteraria, artistica, politica, religiosa, pedagogica, economico-sociale, filosofica e scientifica — vediamo sempre confermato dalla voce dei fatti e dalla testimonianza della realtà il nostro principio fondamentale. Constatiamo da un lato che questi ultimi sei secoli di storia sono stati un'affermazione in ogni campo dell'individualità ed una conquista dell'uomo sulla natura, ed in ciò hanno portato un vero progresso (la storia, per noi, non è diretta dal diavolo, ma da Dio); dall'altro lato constatiamo pure che tali affermazioni e conquiste, in quanto furono animate da uno spirito contrario alla concezione nostra, hanno in sè un verme roditore, che minaccia di tutto rovinare.

Ecco perchè, ben lungi dal pensare alla morte definitiva della metafisica dell'essere, leggiamo la conferma della sua vitalità in quei secoli stessi, che videro il tramonto della sua applicazione pratica. Ecco perchè non siamo nella situazione di dover essere accusati come nemici della vita e del pensiero,

Digitized by Google

dal momento che dimostriamo che la vita vera ed il vero pensiero combaciano perfettamente coi principî della nostra concezione, la quale è costretta a rifiutare soltanto ciò che in sè è ruinosa affermazione di vita ed errata enunciazione di pensiero. Ecco, finalmente, perchè nessuno può accusarci di contraddizione, quando accettiamo tutti gli sviluppi della civiltà moderna. Noi li accettiamo solo ed in quanto possono essere subordinati all'Essere, ossia alla legge morale; li accettiamo per vivificarla con l'anima antica, con l'anima di S. Tommaso; li accettiamo senza le degenerazioni e le corruzioni fatalmente intrinseche ad essi e derivanti dalla ribellione dall'antico punto di vista.

In altre parole: gli ammiratori ed i seguaci del tomismo hanno piena coscienza del loro dovere di fare un processo a tutta l'epoca moderna e di pubblicarne i risultati; e sono persuasi che la risurrezione di S. Tommaso non è opera solo speculativa, da lasciarsi alle scuole ed ai filosofi, ma è altresì opera pratica. Si tratta di restaurare l'antico punto di vista, di fronte a tutto il pensiero filosofico moderno ed in tutta quanta la vita. Dire « risurrezione del tomismo » equivale a dire « storia nuova », ispirata non già dall'anima immanentistica dell'epoca nostra, ma dal Trascendente della Scolastica medievale, ossia dal Dio del Cristianesimo. Tale è il compito che nel centenario di S. Tommaso brilla limpido come un programma alla mente di tutti noi, quale unico modo di opporre un grido di risurrezione al canto funebre, innalzato anni sono da Giosuè Carducci e sintetizzante meravigliosamente la tesi avversaria.

Il poeta, in una celebre pagina dei suoi discorsi intorno allo *Svolgimento della letteratura nazionale*, rievocava Dante, nel secolo in cui le *Somme* s'ergevano come basiliche e le cattedrali di Germania e d'Italia rimanevano interrotte, per non essere riprese più mai. « Havvi momenti storici — scrive il Carducci — in che le nazioni, dopo lente e lunghe modificazioni che per una parte hanno operato su la religione e per l'altra hanno dalla religione ricevuto, giungono quasi a identificarsi con essa religione nei sentimenti e nelle idee, nei costumi e nelle istituzioni: allora la religione prende il carattere della nazione, e la nazione quel della religione alla sua volta: in codesti momenti solo è possibile la epopea religiosa a un tempo e politica. Ciò dopo Pier Damiano, Francesco

Digitized by Google

d'Assisi, Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnorea, dopo Gregorio settimo ed Innocenzo terzo, vivente Bonifazio ottavo, in quegli ultimi dieci anni del secolo decimoterzo che furono la primavera della democrazia e dell'arte toscana e dell'anima di Dante, era avvenuto del cattolicismo rispetto all'Italia (ed il cattolicismo era intrinsecamente connesso con la metafisica dell'essere). Ora Dante, com'è natura de' poeti veramente grandi di rappresentare e conchiudere un grande passato, Dante fu l'Omero di codesto momento di civiltà. Ma son momenti che presto passano; e i diversi elementi, dopo incontratisi nelle loro correnti, riprendono ognun la sua via. Per ciò avvenne che della Divina Commedia rimanendo vivo tutto che è concezione e rappresentazione individuale, fosse già antica fin nel trecento la forma primigenia, la visione teologica: per ciò Dante non ebbe successori in integro. Egli discese di paradiso portando seco le chiavi dell'altro mondo, e le gettò nell'abisso del passato: niuno le ha più ritrovate ».

Così il Carducci, con una parola che la storia e la filosofia attuale ripetono, sopratutto quando si celebrano le date centenarie delle grandi personalità medievali, dell'Alighieri e di Tommaso d'Aquino.

Noi siamo convinti, al contrario, che quelle chiavi possono essere riprese e che esse appartengono non solo alle basiliche ed ai palazzi del passato, ma serviranno ad aprire altresì le porte dell'avvenire.

Digitized by Google

Digitized by Google